Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

als

Magisterarbeit

am Fachbereich 2
Gesellschaft- und Geschichtswissenschaften
der TU-Darmstadt

eingereicht bei
Prof. Dr. Christof Dipper

eingereicht von : Markus Nagel
Matr.-Nr.: 58-68-38

Adresse: Ralligweg 12
CH- 3012 Bern

Bern, den 18. Januar 2000

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

A. Einleitungsfragen

1. Motivation

Ausschlaggebend für diese Magisterarbeit war ein Blockseminar über den „Historischen Jesus" in Alter Geschichte. Mit grossem Interesse nahm der Verfasser der vorliegenden Arbeit an diesem Seminar teil. Nimmt doch die Person Jesu einen wichtigen Platz in seiner Weltanschauung ein. Ein Ergebnis des Seminars war, dass es eine recht gute Bezeugung Jesu in den zeitgenössischen Quellen gibt, erst recht, wenn man sie mit anderen Personen der Alten Geschichte vergleicht. Es sind allerdings grösstenteils religiöse Texte. Damit stellt sich die Frage der sachgemässen Hermeneutik biblischer Texte, die den Autor schon lange beschäftigte. Die Betrachtung der Person Jesus unter forschungsgeschichtlichen Aspekten hatte zusätzlich den Charakter einer interdisziplinären Untersuchung, was besonders reizvoll erschien.[1]

2. Ziel und Begriff

In der vorliegenden Arbeit soll die Leben-Jesu-Forschung dargestellt und damit eine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" geschrieben werden. Es handelt sich um die Erfassung und systematische Zusammenschau verschiedenster für die Theologie und Gesellschaft massgeblicher „Jesusbilder"[2] der Gegenwart und Vergangenheit.

Bis zur Aufklärung gab es nur ein Jesusbild, das des Neuen Testaments. Angestossen von dem „übernatürlichen Charakter" des herrschenden Jesusbildes, wollte man mit historischen und literarischen Methoden den „wirklichen Jesus" aus den Quellen herausarbeiten. Dabei erhielt man ein Jesusbild, das zum Teil erhebliche Differenzen zum Jesusbild des Neuen Testaments aufwies. Das Jesusbild, das unter solcher Mithilfe entstand und immer noch entsteht, wird als Historischer Jesus bezeichnet.

---

1 In dieser Arbeit werden viele theologische Fachbegriffe verwendet. Bei der ersten Benutzung sind sie durch Anführungszeichen gekennzeichnet.

2 Unter einem Jesusbild versteht man eine Vorstellung über Jesus von Nazareth. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff auch als Synonym verwendet für die jeweiligen Veröffentlichungen, die Jesus von Nazareth zum Thema haben.

Die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ wurde als Begriff von Albert Schweitzer bekannt und berühmt gemacht.[3] Er untersuchte erstmals die Jesusbilder umfassend bis zu William Wrede[4]. In dieser Arbeit wird eine Zeitspanne der deutschsprachigen Forschung von 1778[5] bis in die Gegenwart hinein betrachtet. Die umfangreichen theologischen Forschungen des angelsächsischen Raumes wurden, bis auf die „Third Quest“, nicht in die Arbeit aufgenommen, da sie bis dahin keinen Einfluss auf die deutschsprachige Forschung hatten.

3. Die Literatur

Drei Arten von Literatur liegen dieser Arbeit zugrunde. Normalerweise wird die benutzte Literatur nur nach zwei Arten unterschieden: nach Quellen und Sekundärliteratur. Unter den Begriff Quellen fällt in der vorliegenden Arbeit Literatur, die das Leben Jesu als gesamtes oder nur in Ausschnitten im Blick hat. Da hier ein Forschungsüberblick über eine mehr als 200jährige Forschungsgeschichte entfaltet wird, wird noch andere Literatur als Quelle bezeichnet, sozusagen als Quelle „zweiter Ordnung“. Dabei handelt es sich um Beiträge zum jeweiligen Stand der Jesusforschung. Als Sekundärliteratur wird Literatur bezeichnet, die geschichtliche Epochen, theologische Forschungsrichtungen und einzelne Theologen zum Thema haben. Mit Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ ist der Forschungsstand sozusagen vorgegeben. Über weite Strecken hat die Arbeit daher den Charakter eines Literaturberichts zur Forschungsgeschichte der Jesusforschung. Erst die Jesusbilder des 20. Jahrhunderts werden in Eigenarbeit systematisiert und erläutert.

4. Einschränkungen

Zwei gewichtige Einschränkungen zur Darstellung sind nicht aus den Augen zu verlieren. Hatte Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ bereits einen Umfang von 630 Seiten, so hat sich der Forschungszweig bis heute sehr stark ausgeweitet.[6] Daraus folgt, dass die vorliegende Arbeit nur stark fragmentarischen Charakter haben kann. Durch viele Verweise und einen jeweils kurzen

---

3 Schweitzer, Albert; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1977[3].

4 Lebensdaten: 1859 – 1906.

5 Im Jahr 1778 veröffentlichte Gotthold Ephraim Lessing die Apologien des Hermann Samuel Reimarus. Lessing, Gotthold Ephraim (Hrsg.); „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger.“ Nach einem Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Braunschweig 1778. Reimarus gilt als der Erste, der versuchte, das „Leben Jesu“ historisch zu begreifen. Schweitzer; Geschichte. S. 56.

6 Die Literatursichtung erleichtern: Evans, Craig A.; Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography. Leiden 1996 mit 2045 Eintragungen, und nur über „Jesusforschung“ seit 1950 die Sammlungen der Literaturberichte aus der ThR von Kümmel mit über 600 Seiten Umfang: Kümmel, Werner Georg; Vierzig Jahre Jesusforschung. (1950 - 1990). Helmut Merklein (Hrsg.). Bonn 1994[2]. (Alle Abkürzungen werden nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE verwendet.)

Forschungsüberblick über die behandelten Theologen und theologischen Forschungsrichtungen soll die Weiterarbeit erleichtert werden.

Die zweite Einschränkung betrifft den subjektiven Charakter des Themas. Man tut gut daran zuzugeben, dass die verschiedenen Jesusbilder und auch die Überblicksdarstellungen, einschliesslich der vorliegenden, zu einem gewissen Anteil von ihren jeweiligen Verfassern „geschaffen“ wurden. Ein besonders offenkundiges Beispiel hierfür ist das Jesusbild von Gerd Lüdemann. Bevor er in seinem Jesusbuch[7] „echte Worte und Taten Jesu“ mit „unechten Worten und Taten“ verglich, schickte er einen zehnseitigen „Brief an Jesus“ voraus, in dem er seinen Abschied vom Christentum erklärt. Dem Brief spürt man sehr deutlich die persönliche Betroffenheit des Autors ab. Seine nachfolgende Darstellung hat den Charakter einer Abrechnung.

5. Aufbau der Arbeit

Diese Arbeit ist in drei Teile gegliedert. In der Einleitung wird die Forschungsgeschichte der Leben-Jesu-Forschung behandelt und versucht, diese aus dem Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) in seinen drei Auflagen herauszuarbeiten. Darauf folgt ein Kapitel über die Aufklärung als geschichtliche Epoche, innerhalb derer die Frage nach dem Historischen Jesus in Abgrenzung zum kirchlichen „Jesus Christus“ aufkommt. Im Hauptteil wird die Forschungsgeschichte in chronologischer Reihenfolge behandelt. Der Schluss umfasst zwei Abschnitte A und B. In einem ersten Teil wird ein Vortrag in Ausschnitten dokumentiert. Der Referent erklärte das Zustandekommen der erheblichen Veränderungen, denen des Jesusbild im Laufe seiner Erforschung unterworfen war. Im Abschnitt B, unter der Überschrift „Randnotizen“, entfaltet der Verfasser dieser Arbeit kritische Anmerkungen zur Leben-Jesu-Forschung. In den Anlagen werden Angelegenheiten behandelt, die nicht notwendig zum Überblick über die Leben-Jesu-Forschung sind, jedoch das Thema abrunden, Fragen zu „Katholizismus und Jesusforschung“ und zur „Jesusforschung des Judentums im 20. Jahrhundert“.

B. Die Forschungsgeschichte

1. Forschungsgeschichte und Systematisierung in drei Phasen

Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung wird heute in drei Phasen unterteilt.[8] Der Hauptteil der vorliegenden Arbeit wird entlang diesen drei Phasen entfaltet. Als erste

---

[7] Lüdemann, Gerd; Der grosse Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat. Lüneburg 1998.

[8] Die Unterteilung der Leben-Jesu-Forschung, die Theissen in seinem Lehrbuch machte, eine Fünfphaseneinteilung, basiert eigentlich auch auf der bereits dargestellten Dreiteilung. Er gliederte die erste Phase noch mal: In die Zeit von Reimarus bis Strauss, in die klassische liberale Jesusforschung und in den Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung. Die anderen zwei Phasen übernimmt er in der oben skizzierten Einteilung bis hinein in die Begrifflichkeiten. Siehe Theissen, Gerd; Merz, Annette; Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen 1996, S. 22 - 30.

Phase, auch „Erste Frage" genannt, wird in der Forschung die Zeit von Reimarus bis Schweitzer, sowie den Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung und dessen Etablierung betrachtet. Die Leben-Jesu-Forschung erlebte ihren Anstoss in der Aufklärung. „Das Problem des historischen Jesus ist ein Kind der Aufklärung."[9] Die Emanzipation vom Dogma und das Hinterfragen der „kirchlichen Lehrmeinung" liess die Untersuchung der Bibel nach „rein historischen" Gesichtspunkten nötig erscheinen. Als Höhepunkt dieser Emanzipation wagte man sich an die Erforschung des Lebens Jesu heran. Die Theologen, die das Dogma hinterfragten und bei ihrer Forschung auf andere Ergebnisse, als die „kirchliche Lehrmeinung" stiessen, hatten mit Schwierigkeiten zu rechnen. In dem Versuch, den Historischen Jesus gegen Kritik durch ein gründliches Quellenstudium abzusichern, erarbeitete man die „Markuspriorität", die zur Zwei-Quellen-Theorie führte. Die Jesusforschung der Kaiserzeit zeichnete sich daher durch einen grossen Optimismus aus. Man glaubte, eine Biographie des Historischen Jesus verfassen zu können. Der Bruch in der Leben-Jesu-Forschung und damit ihr vorläufiges Ende, das Albert Schweitzer in der Schlussbetrachtung seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" angekündigte[10], traf wirklich ein. Kapitel A erläutert ferner den Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung mit Albert Schweitzer und die anschliessende Abwendung vom Historischen Jesus durch Martin Kähler, die „Dialektische Theologie" mit Karl Barth und die Formgeschichte und Entmythologisierung mit Rudolf Bultmann bis zum Jahre 1953. Mit dem Vortrag von Ernst Käsemann 1953 begann die zweite Phase, die im Kapitel B behandelt wird.[11] Die neuerliche Betonung der Wichtigkeit des Historischen Jesus, der im Gefolge Schweitzers für eine christliche Theologie als unwichtig erklärt wurde, kam aus der Schülerschaft Rudolf Bultmanns heraus und wurde von ihr als „Neue Frage" oder „New Quest" bezeichnet.[12] Die Leben-Jesu-Forschung des angelsächsischen Raumes arbeitete ungeachtet der vernichtenden Kritik Schweitzers an der liberalen Jesusforschung weiter am Historischen Jesus, ohne Bruch, nahm aber die Forschungen der Bultmannschule zur Kenntnis. Es verwundert daher nicht, dass ein neuer Forschungsschub in den 80er Jahren von dort ins deutschsprachige Europa kam. Die dritte Phase nennt sich in Selbstbeschreibung Third Quest[13]. Sie betont vor allem ihr sozialgeschichtliches Interesse am Historischen Jesus und seine Einordnung ins Judentum. Von der Berücksichtigung nichtkanonischer Schriften, wie das 1945 gefundene Thomas-

[9] Jeremias, Joachim; Jesus und seine Botschaft. Stuttgart 1976, S. 5.

[10] Schweitzer; Geschichte. S. 620ff.

[11] Käsemann, Ernst; Das Problem des Historischen Jesus. In: Ders.; Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster Band. S. 187 - 214. Göttingen 1970[6].

[12] Siehe Robinsons Buch: „A New Quest of the Historical Jesus", das bereits 1960 als überarbeitete deutsche Ausgabe vorlag: Robinson, James M.; Kerygma und Historischer Jesus. Zürich 1960.

[13] Die Bezeichnung stammt von Stephen Neill und Tom Wright: Neill, Stephen; Wright, Tom; The Interpretation of the New Testament, 1861 - 1986. Oxford 1988, S. 379ff.

Evangelium, erhofft man sich neue Erkenntnisse über das Urchristentum und den Historischen Jesus[14].

2. Das RGG - Forschungsgeschichte auf der Lexikonebene

Das RGG ist ein wichtiges Lexikon innerhalb der protestantischen Theologie. Es erfasst die Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des 20. Jahrhunderts auf lexikale Art und Weise.

Die Veränderung, welche die Erforschung des Historischen Jesus im Laufe dieses Zeitraums durchlaufen hat, lassen sich anhand des RGG gut veranschaulichen. Von 1909 bis 1913 erschien die erste Auflage des RGG[15], zu einer Zeit, in der die Leben-Jesu-Forschung mit Albert Schweitzer an ihrem Tiefpunkt angelangt war. Das RGG umfasste bei der ersten Ausgabe fünf Bände. Die zweite, völlig neu bearbeitete Auflage erschien von 1927 bis 1932, ebenfalls in fünf Bänden, mit einem Registerband.[16] Beinahe dreissig Jahre später erschien die dritte, ebenfalls völlig neubearbeitete Ausgabe des RGG, von 1957 bis 1965.[17] Inzwischen hatte man das RGG auf sechs Bände, mit einem Registerband, erweitert. Zurzeit erscheint das Lexikon in der vierten Auflage.[18]

a) Erste Auflage

Das Lexikon war auf Anregung von Martin Rade an den Verleger Paul Siebeck entstanden. Bei einem Treffen in Eisenach entwarf man einen ersten Plan. 1904 informierte Walter Köhler einen engeren Kreis von diesem Plan. Nachdem Hermann Gunkel 1905 in die Hauptredaktion eintrat, nahmen die Vorbereitungen konkrete Formen an.

In einem Vorspann äusserten sich die Herausgeber zur groben inhaltlichen Ausrichtung des Lexikons und zu seinem Zielpublikum. Das Lexikon sollte den Leser über Kirche und Christentum in der Gegenwart informieren. Die neugewonnen Methoden aus Religionswissenschaft, Geschichte und allgemeiner Philologie sollten in diesem Lexikon die theologische Arbeit ausweiten.[19] Ausserdem hatte man sich

---

[14] Theissen; Merz; a.a.O., S. 28f.

[15] Schiele, Friedrich Michael; Zscharnack, Leopold (Hrsg.); Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Sprache. Tübingen 1909 - 1913 (Abk.: RGG I und jeweiliger Band).

[16] Gunkel, Hermann; Zscharnack, Leopold (Hrsg.); Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Sprache. Tübingen 1927 - 1932 (Abk.: RGG II und jeweiliger Band).

[17] Galling, Kurt (Hrsg.); Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1957 - 1965 (Abk.: RGG III und jeweiliger Band).

[18] Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.); Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1, A - B. Tübingen 1998 (Abk.: RGG IV).

[19] Siehe dazu Schiele, Friedrich; Schreiben Schieles an die Mitarbeiter vom 2. 11. 1905, Tübingen, Verlagsarchiv Siebeck, Karton RGG I. Er schrieb in einem Brief an die Mitarbeiter des Lexikons, dass das wissenschaftliche Verfahren der Religionsgeschichte als methodisches Prinzip die gesamte Arbeit am Wörterbuch beherrschen und durchdringen solle.

„entschieden, kein gelehrtes, sondern ein gemeinverständliches Werk zu schaffen."[20] Als Leserkreis wollte man diejenigen bedienen, „welche die jüngst erwachte Kraft der Religion am lebhaftesten empfinden."[21] Alle an den religiösen Bewegungen der Jahrhundertwende interessierten Zeitgenossen hatte man folglich bei der Ausarbeitung des Lexikons im Visier. Bewusst wollte man zum bereits existierenden Lexikon, der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" (RE) kein Konkurrenzlexikon herausbringen.[22]

Die „Schlüsselressorts" standen bereits im Jahr 1905 fest: Für das Alte Testament zeichnete sich Gunkel verantwortlich, das Neue Testament wurde von Heitmüller verwaltet, Köhler wollte die Kirchengeschichtsabteilung leiten[23], Troeltsch Dogmatik und Baumgarten die Praktische Theologie, alles Vertreter der „Religionsgeschichtlichen Schule" und ihres Umfeldes.[24] Das Lexikon lässt sich als Sprachrohr des Kulturprotestantismus[25] begreifen. „Es stellt auf repräsentative Weise eine enzyklopädische Ordnung des kulturprotestantischen Bildungswissens der Jahrhundertwende dar: Der Historismus diente als universalgeschichtliches Erkenntnisprinzip. Alle Autoren wurden auf die Methodik der Religionsgeschichtlichen Schule und den perspektivischen Zuschnitt auf das Gegenwartschristentum verpflichtet."[26]

Ein längerer Hauptartikel hatte „Jesus Christus. Uebersicht"[27] zum Thema, der in vier Abschnitte unterteilt war. In einem ersten Teil ging man der Quellenfrage und damit zusammenhängend, der Geschichtlichkeit Jesu nach. In einem zweiten Teil widmete sich der Verfasser einzelnen Fragen, wie zum Beispiel den Geburts- und Wundergeschichten und der Frage des „Selbstbewusstseins Jesu". Der dritte Teil, unter der Überschrift „Darstellung" behandelte die Wirksamkeit Jesu, seine Persönlichkeit und seine Verkündigung. Im vierten Teil, dem „Jesus Christus in der Gegenwart", wechselte der Verfasser vom Neutestamentler Heitmüller zum Praktischen Theologen Baumgarten.[28]

---

[20] RGG I1, S. VIIIf.
[21] RGG I1, S. IX.
[22] Die RE richtete sich hauptsächlich an die theologische Wissenschaft. Ausserdem ist das Spektrum des RGG nicht nur auf Theologie und Kirche begrenzt und nach Aussage der „RGG-Macher" moderner als die RE. Siehe Özen, Alf; „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" als Beispiel für die Hoch-Zeit und Niedergang der „Religionsgeschicht-lichen Schule" (1. Teil: RGG[1] und 2. Teil: RGG[2]). In: Lüdemann, Gerd (Hrsg.); Die „Religionsgeschichtliche Schule". Facetten eines theologischen Umbruchs. S. 149 - 206 und 243 - 298. Frankfurt am Main 1996, S. 156f.
[23] Köhler wurde aufgrund dauerhafter Spannungen im Mai 1908 durch Otto Scheel in der Leitung der Hauptredaktion für Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik abgelöst. Siehe Özen; a.a.O., S. 170 - 188.
[24] Özen; a.a.O., S. 168.
[25] Zur Definition des Begriffes „Kulturprotestantismus" siehe Graf, Friedrich Wilhelm; Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre. In: ABG 28 (1984), S. 214 - 268. Vgl. Hübinger, Gangolf; Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland. In: Schieder, Wolfgang (Hrsg.); Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. S. 272 - 299. Stuttgart 1993, S. 272.
[26] Hübinger; Kulturprotestantismus. S. 282.
[27] RGG I3, S. 343 - 433.
[28] RGG I3, S. 410 - 433.

Zuerst gab Heitmüller ein Plädoyer gegen Drews und Kalthoff und für die Geschichtlichkeit Jesu ab.[29] In der Frage der Bewertung der neutestamentlichen Quellen wendete Heitmüller die schon damals gängige „Zwei-Quellen-Theorie“ an. Aufgrund der chronologischen Überlegungen kam Heitmann zum Schluss, dass es nicht möglich sei, eine Biographie Jesu zu erstellen, wie das im 19. Jahrhundert noch üblich gewesen war.[30] Für Heitmüller war die Verurteilung Jesu durch Synhedrium und römische Obrigkeit nur dann plausibel, wenn man Jesus ein wie auch immer geartetes messianisches Bewusstsein in Rechnung stellte.[31] Ein anderes Thema, das eigentlich zur Zeit der Entstehung des RGG von Albert Schweitzer bekannt gemacht wurde und von grosser Bedeutung für die Bewertung des Historischen Jesus war, die „Eschatologie“, wurde von Heitmüller nur am Rand erwähnt.[32] Im vierten Teil untersuchte Baumgarten dann das zeitgenössische Jesusbild. Neben einer längeren Darstellung des Jesusbildes in und ausserhalb der Gemeinden, ging Baumgarten auch auf Schweitzers vernichtende Kritik an der Leben-Jesu-Forschung ein.[33] In einem eigenen Abschnitt behandelte Baumgarten die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu.[34]

b) Zweite Auflage

In den Jahren 1927 bis 1932 erschien die zweite, vollständig neubearbeitete Auflage des RGG, wieder im J.C.B. Mohr Verlag Tübingen. Eine Neuauflage war nötig, weil das RGG einen „Querschnitt durch die [zeitgenössische] Theologie“[35] sein sollte und sich die theologische Landschaft in den vergangenen 14 Jahren nicht unerheblich verändert hatte. Ausserdem gingen 1924 die Restbestände der ersten Auflage zur Neige.[36] Hatte die erste Auflage noch eine geschlossene religionsgeschichtliche Ausrichtung, so zeigte sich die zweite Auflage ohne geschlossenen Gesamtcharakter.[37] Alle bekannten Religionsgeschichtler, die an der ersten Auflage mitwirkten, waren inzwischen verstorben, ausser Gunkel, der kurz nach Erscheinen des letzten Bandes der zweiten Auflage starb.[38]

Diesmal kam zusätzlich zu den fünf Bänden ein Registerband heraus. Hermann Gunkel, der im Vorwort für seine Leistungen bei der ersten Auflage des RGG viel gelobt wurde[39], hatte die zweite Auflage mitherausgegeben. Der bisherige Vertreter für das

29 RGG I3, S. 345 und 357f.
30 RGG I3, S. 368ff.
31 RGG I3, S. 377.
32 RGG I3, S. 405ff.
33 RGG I3, S. 414ff.
34 RGG I3, S. 429f.
35 RGG II1, S. V.
36 Özen; a.a.O., S. 273.
37 Özen; a.a.O., S. 297.
38 Özen; a.a.O., S. 298.
39 RGG II1, S. V.

Neue Testament Heitmüller war durch Karl Ludwig Schmidt ersetzt worden. Schmidt hat in der Forschung Berühmtheit erlangt, weil er neben Martin Dibelius und Rudolf Bultmann die „Formgeschichte“ als neue Methode in die Theologie einbrachte. Neben dem, von Schmidt verfassten Artikel über „Jesus Christus“[40] hatte man einen Artikel mit der Überschrift „Jesubild der Gegenwart“[41] beigefügt, den der hauptsächlich als Systematiker tätige Theologe Heinrich Weinel geschrieben hatte.

Schmidts Artikel war in fünf Abschnitte und ein kleines Schlusskapitel aufgeteilt. Ein erster Abschnitt behandelte die Quellenfrage. Bereits hier tauchte der Verweis auf die Formgeschichte auf,[42] der in der zweiten Auflage bereits ein eigener Artikel gewidmet war.[43] Das ganze Kapitel der Quellenfrage wurde vom Verfasser unter Benutzung formgeschichtlicher Methoden bearbeitet. Dabei tauchte auch der Begriff des „urchristlichen Kerygma“ im Text auf.[44] Dieser Begriff beherrschte unter Bultmann die neutestamentliche Forschung vor und nach dem 2. Weltkrieg. Schmidt betonte bereits zu Beginn des Artikels, dass die Evangelien keineswegs Biographien seien und infolgedessen auch kein Porträt Jesu erstellten.[45] Die Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu schien noch immer ein Thema in der Öffentlichkeit zu sein, da darauf noch einmal deutlich verwiesen wurde.[46] Im zweiten Teil behandelte Schmidt die Fragen nach einem chronologischen Abriss des Lebens Jesu. „Das Ergebnis unserer Besinnung ist, dass sich die Angaben der Evangelien im Grossen vertragen, dass der Verlauf im einzelnen nicht mehr festgestellt werden kann.“[47] Die Verkündigung Jesu steht im Mittelpunkt des dritten Abschnitts. Hierbei hob Schmidt vor allem auf die Reich-Gottes-Verkündigung und damit verbunden auf die Apokalyptik sowie auf Jesu Gesetzeskritik ab.[48] Den Wundern Jesu widmete sich Schmidt im vierten Absatz. Dabei kam er zum Schluss, „dass die Erzählungen von den Heilungen Dämonischer stilistisch die ursprünglichsten und sachlich die gewichtigsten sind.“[49] Die Person Jesu stand im Zentrum des fünften Teilabschnitts.[50] Einige Gedanken über die „Auferstehung“ Jesu bildeten den Schluss des Artikels.

Auf den Artikel „Jesus Christus“ folgte das „Jesusbild der Gegenwart“[51]. Weinel machte bei seiner Beschreibung des Jesusbildes beim Ausbruch des ersten Weltkrieges

[40] RGG II3, S. 110 - 151.
[41] RGG II3, S. 151 - 169.
[42] RGG II3, S. 114 - 121.
[43] „Formgeschichte“. In: RGG II2, S. 638 - 640, verfasst von Karl Ludwig Schmidt. Neben dem Artikel Formgeschichte behandelte auch der Artikel „Evangelien, gattungsgeschichtlich (formgeschichtlich)“, verfasst von Rudolf Bultmann, die neue Methode in der neutestamentlichen Forschung: RGG II2, S. 418 - 422.
[44] RGG II3, S. 117.
[45] RGG II3, S. 112 und 114.
[46] RGG II3, S. 114.
[47] RGG II3, S. 124ff.
[48] RGG II3, S. 126 - 138.
[49] RGG II3, S. 145.
[50] RGG II3. S. 149f.
[51] RGG II3, S. 151 - 169.

eine Zäsur.[52] Bis dorthin waren die Jesusbilder der Bevölkerung von Gedanken des 19. Jahrhunderts und der Aufklärung geprägt. Im Anschluss daran ging er nur noch kurz auf die in Veränderung begriffene Leben-Jesu-Forschung ein.

c) Dritte Auflage

Genau nach 25 Jahren erschien 1957 der erste Band einer völlig neu bearbeiteten, dritten Auflage des RGG. Eine neue Generation von Theologen hatte an diesem Werk gearbeitet. Die Herausgeberschaft hatte Kurt Galling, der in Göttingen biblische Archäologie lehrte, von Hermann Gunkel übernommen. Um den neuen kirchlichen und theologischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen, wurde das RGG um einen Band vergrössert.[53] Bis zum Jahr 1965 war die dritte Auflage vollständig erschienen. Die Verfasser der neutestamentlichen Grundsatzartikel, wie zum Beispiel Günter Bornkamm und Hans Conzelmann, gehörten alle in die Schule von Rudolf Bultmann, der als Neutestamentler wie kaum ein anderer die theologische Landschaft des 20. Jahrhunderts geprägt hat. Neben den schon üblichen Artikeln wie „Jesus Christus“[54], das „Jesusbild der Gegenwart“[55], „Evangelien, formgeschichtlich“[56] und „Evangelien, synoptische“[57] erschien ein zweispaltiger Artikel über die „Leben-Jesu-Theologie“[58].

Der Artikel „Jesus Christus“ war mit seinen zwölf Teilüberschriften zwar etwas kürzer als der entsprechende Beitrag in der zweiten Auflage des RGG, aber dafür um sechs Unterüberschriften reicher. Zum Beispiel tauchten die Unterüberschriften „Motive der Leben-Jesu-Forschung“[59] und „Der historische Jesus und der Glaube (Jesus von Nazareth und Jesus Christus)“[60] auf. Im ersten Teilabschnitt „Motive der Leben-Jesu-Forschung“ nahm Conzelmann eine grobe Einteilung der Leben-Jesu-Forschung vor: Er sah die Voraussetzung der Leben-Jesu-Forschung in der Emanzipation vom kirchlichen Dogma. In drei Sinneinheiten unterteilte er die Leben-Jesu-Forschung: Das 19. Jahrhundert, als erster Teil, war, laut Conzelmann, geprägt von der Erarbeitung einer soliden Quellengrundlage für die historische Erfassung des Lebens Jesu, mit dem Ergebnis der Zwei-Quellen-Theorie.[61] Ein zweiter Abschnitt brach, nach Conzelmann, mit der Religionsgeschichte an. Durch die Formgeschichte (dritter Teil) wich der Schwerpunkt innerhalb der Jesusforschung vom historischen Erfassen hin zur

---

[52] RGG II3, S. 161ff.
[53] RGG III1, S. V.
[54] RGG III3, S. 619 - 653.
[55] RGG III4, S. 655 - 668.
[56] RGG III2, S. 749 - 753.
[57] RGG III2, S. 753 - 769.
[58] RGG III4, S. 249f.
[59] RGG III3, S. 619ff.
[60] RGG III3, S. 648 - 653.
[61] RGG III3, S. 619f.

literarkritischen Untersuchung der Quellen, um die verschiedenen Überlieferungsschichten zu ermitteln.

Es wurde deutlich, dass der Rahmen des Lebens Jesu, den die Evangelien mit Geburt, Wirkungszeit und Tod zeichneten, eine nachträgliche literarische und redaktionelle Gestaltung war. Eine Biographie Jesu zu schreiben, wie es noch im 19. Jahrhundert das erklärte Ziel der Leben-Jesu-Forschung war, erschien mit diesen neuen Erkenntnissen über das Zustandekommen der Evangelien völlig unmöglich. „Dieses Ergebnis wurde je nachdem als Zerstörung empfunden (von der Leben-Jesu-Theologie des konservativen wie des liberalen Typs) oder als Befreiung (dialektische Theologie), sofern nun anstelle des historischen J. der Christus des Glaubens sichtbar wurde; wurden die Evangelien nicht mehr primär als historische Quelle ausgebeutet, so trat desto deutlicher ihr „Christuszeugnis" zutage."[62] Punkt 12 des Artikels „Jesus Christus"[63], führte die von Martin Kähler stammende Kritik an der Leben-Jesu-Forschung[64] und das von Bultmann ins Gespräch gebrachte Verhältnis „historischer Jesus kontra Christus des Glaubens" näher aus.

Der Artikel „Jesusbild der Gegenwart" ging sehr ausführlich auf Bultmanns Jesusbild ein. Bultmann konnte über den Historischen Jesus nichts Genaueres mehr sagen, und er wollte es auch aus theologischen Gründen nicht. Viel wichtiger war ihm die Verkündigung von „Jesus Christus als dem Kerygma"[65]. Bultmann war davon überzeugt, dass Evangelienschreiber nicht Historie schreiben wollten, sondern „Jesus als den Christus" verkündigten. Dieses „Kerygma" wollte Bultmann nun in seinem „existentiellen" Gehalt für den „modernen Menschen" verständlich machen.[66]

Bultmanns Erkenntnisse über das Neue Testament dominierten die Forschung zwar, aber im Artikel über das Jesusbild zeigte sich schon die neue Betonung des Historischen Jesus in der Forschung durch die Bultmannschüler Käsemann, Fuchs und andere.[67]

d) Systematisierung der Jesusforschung anhand des RGG

Will man die drei Phasen der Jesusforschung innerhalb der Fortentwicklung des RGG ausmachen, so wird man fündig. Der dritte Band der ersten Auflage erschien 1912, ein Jahr vor der Veröffentlichung von Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung". Das ursprüngliche Werk „Von Reimarus bis Wrede", wurde allerdings schon 1906

---

62 RGG III3, S. 620f.
63 RGG III3, S. 648 - 653.
64 Kähler, Martin; Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Neuauflage von Ernst Wolf (Hrsg.). München 1953.
65 Siehe dazu den Artikel „Kerygma". In: RGG III3, S. 1250 - 1254.
66 RGG III2, S. 497f.
67 RGG III4, S. 658 - 663.

veröffentlicht. In der ersten Auflage des RGG wusste man daher schon von Schweitzer und seiner vernichtenden Kritik an der Jesusforschung des 19. Jahrhunderts. Aber von einem Bruch in der Jesusforschung war noch nicht die Rede. Man war noch stark darauf bedacht, die Geschichtlichkeit Jesu gegenüber seinen Kritikern zu betonen. In der zweiten Auflage wurde der Bruch in der Jesusforschung allerdings offenkundig. Mit der Etablierung der Formgeschichte als neuer exegetischer Methode endete definitiv die optimistische Jesusforschung des 19. Jahrhunderts. Der zweite Einschnitt innerhalb der Jesusforschung, der bei Käsemanns Vortrag 1953 über den Historischen Jesus lag, lässt sich im RGG noch nicht deutlich ausmachen. Der Vortrag wurde in der dritten Auflage schon erwähnt. Im Zusammenhang mit Käsemanns Aufsatz wurde auch Bornkamm genannt,[68] der mit seinem Jesusbuch ganz auf der neuen Linie, die Käsemann vorgezeichnet hatte, lag.[69] Im gleichen Atemzug mit Bornkamm wurde aber auch Ethelbert Stauffer erwähnt. Dessen dreibändige Jesus-Darstellung[70] wurde jedoch schon bei den Veröffentlichungen zur New Quest als „Sonderweg“ bezeichnet.[71] Auch in anderen Untersuchungen über die Leben-Jesu-Forschung werden Bornkamms und Stauffers Positionen als sehr voneinander abweichend dargestellt.[72] Über die Third Quest konnte das RGG noch nichts aussagen, da bisher von der vierten Auflage erst der erste Band mit den Stichworten der Anfangsbuchstaben A und B erschienenen ist.

C. Die Aufklärung als Anstoss zur Leben-Jesu-Forschung

Die Aufklärung bildete, wie schon weiter oben erwähnt, den Anstoss zur Leben-Jesu-Forschung. Im Allgemeinen bezeichnet man heute das 18. Jahrhundert als das „Zeitalter der Aufklärung“. Die Aufklärung als Epoche wurde fächerübergreifend bisher sehr ausführlich bearbeitet. Es mangelt nicht an Überblicksdarstellungen.[73]

1. Aufklärung in Deutschland

Die Aufklärung in Deutschland unterschied sich nicht unerheblich von der Aufklärung im restlichen Europa. In Deutschland hatte sie sich „weithin nicht gegen Theologie und Kirche, sondern mit ihr und durch sie vollzogen“[74]. Obwohl Scholder mit dieser

---

68 RGG III4, S. 658.
69 Bornkamm, Günther; Jesus von Nazareth. Stuttgart 1975[10].
70 Stauffer, Ethelbert; Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi. Bern 1957, Ders.; Jesus. Gestalt und Geschichte. Bern 1957, Ders.; Die Botschaft Jesu damals und heute. Bern 1959.
71 Robinson; a.a.O., S. 12ff.
72 Kümmel; Jesusforschung. Über Bornkamm, S. 47ff. Über Stauffer; S. 35ff.
73 Siehe z. B. Schneiders, Werner (Hrsg.); Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München 1995, Schneiders bietet auch eine neue, knappe Zusammenfassung der Epoche der Aufklärung: Schneiders, Werner; Das Zeitalter der Aufklärung. München 1997. Nowak, Kurt; Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.
74 Scholder, Klaus; Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Kopitsch, Franklin (Hrsg.); Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland. S. 294 - 318. München 1976, S. 295. Siehe auch Gericke, Wolfgang; Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Berlin 1989, S. 70ff.

Feststellung nur die Aufklärung in Mittel- und Norddeutschland charakterisierte, lässt sich diese Erkenntnis ohne weiteres auf ganz Deutschland ausweiten. Die „Deutsche Aufklärung“ vollzog sich somit im europäischen Vergleich in einem „Sonderweg“[75].

Mit der Aufklärung werden hauptsächlich zwei Personen und ihr Werk in Verbindung gebracht: Immanuel Kant und Gotthold Ephraim Lessing. Kant stellte auf die Frage, was Aufklärung sei, 1784 fest: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“[76]

Lessing schrieb „Natan der Weise“[77]. Er übernahm damit eine Geschichte von Boccaccio. Endet ursprünglich die Geschichte mit dem Streit der drei Söhne um die Echtheit der Ringe, führte Lessing die Fabel weiter und gab ihr eine ganz neue und aktuelle Wendung. Bei Lessing suchen die drei Söhne nun einen weisen Richter auf. Mit dessen Ratschlag entfaltete Lessing seine Ethik. Entscheidend war ihm nicht, wer die Wahrheit besitzt, sondern wer die Wahrheit in seinem Handeln vollzieht.[78]

2. Formen, Wesen und Ursachen der Aufklärung

Eine Deutung der Epoche in der Art eines klaren Ursache-Wirkungsprinzips ist nicht möglich, vielmehr ergeben sich eine Vielzahl von Ursachen und Wirkungen. Die Fragen nach den Formen, dem Wesen und den Ursachen der Aufklärung hängen eng miteinander zusammen. Sie zeigen Veränderungen aus drei verschiedenen Perspektiven auf, aus denen heraus die Aufklärung verstanden werden kann. Alle drei Perspektiven weisen auf wichtige Aspekte der Aufklärung hin, dürfen aber nur als unentwirrbares Gemenge gesehen werden. Die erste Perspektive, aus der man das Aufkommen der Aufklärung betrachten kann, ist die gesellschaftliche Lebensart der Menschen, die in Veränderung begriffen war. Die zweite Perspektive legt ihren Schwerpunkt auf den Zerfall des christlichen Weltbildes und den aufkommenden Rationalismus. Die dritte Perspektive weist auf die Veränderung des Menschen in seinem Selbstbewusstsein hin.[79] Die althergebrachten Strukturen und Ordnungen lagen nach einer Unzahl von Kriegen

[75] Klueting, Harm; „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht“. Zum Thema Katholische Aufklärung - Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung. In: Ders.; Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 1 - 35. Hamburg 1993, S. 4.
[76] Zitiert in: Pütz, Peter; Die Deutsche Aufklärung. Darmstadt 1991[4], S. 9f.
[77] Lessing, Gotthold Ephraim; Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Berlin 1779.
[78] Pütz; a.a.O., S. 9f.
[79] Schneiders; Lexikon. S. 12f.

zerstört am Boden. Kirchen und Adel litten an Legitimationsverlust ihrer Macht und versuchten ihre Position mit Gewalt zu halten. Gleichzeitig kamen Forderungen nach völliger rechtlicher Gleichstellung aller Menschen auf.[80] Das mittelalterliche, religiöse Weltbild wurde durch bahnbrechende, naturwissenschaftliche Erfindungen und geographische Entdeckungsfahrten ausgehöhlt und überholt. Die modernen Wissenschaften entstanden.

3. Glaube kontra Wissen – Religion und Aufklärung

Zum Thema Religion und Aufklärung sind vor allem Gottfried Wilhelm Leibniz und sein Schüler Christian Wolff von grosser Bedeutung.[81]

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) bemühte sich zeitlebens, eine Harmonie zwischen Glaube und Wissen herzustellen. Allerdings begann er, den Raum der Offenbarung einzuschränken. Gott war nach seiner Vorstellung an gewisse Notwendigkeiten gebunden und kann sich demzufolge also nicht unbeschränkt offenbaren.[82] Christian Wolff (1679 – 1754) trat in die Fussstapfen von Leibniz und schränkte den Geltungsbereich der Offenbarung weiter ein. Wolff sagte, dass Gott sich zwar offenbaren könne, aber nicht so, dass er die Möglichkeit hätte, in das Wesen einer Sache einzugreifen. Die Offenbarung dürfe auch nicht Gottes Wesen, seinen „Vollkommenheiten“ widersprechen. Eine Offenbarung durfte ebenfalls nicht der Vernunft entgegenstehen und den Naturgesetzen widersprechen. Das rationalistische Element drang dabei immer tiefer in die orthodoxe Lehre von der Offenbarung ein und entwertete sie zusehens. Man glaubte, dass der Mensch mit dem ihm geschenkten Erkenntnisvermögen zwischen dem Sondergut der Offenbarung und den universalen religiösen Überzeugungen der Menschheit unterscheiden kann.[83] Die Distanz zwischen „natürlicher Religion“ und der traditionellen, kirchlichen Lehre wuchs. Man verstand die Religion als persönliche, individuelle Beziehung zu Gott, abseits von der Bevormundung von Kirche und Schultheologie. Der Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler (1725 – 1791) trennte die Christen in zwei Klassen: Die unselbständige Klasse, die sinnlich gegenständliche Wahrheiten in der Bibel suchte, fand Erfüllung in der „historischen Religion“. Die Christen „höherer Ordnung“ lebten dagegen in der

[80] Schneiders; Lexikon. S. 340ff.
[81] Zu Leibniz: Rosenau, Hartmut; Leibniz, Gottfried Wilhelm. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 4. S. 1383 - 1388. Herzberg 1992. Zu Wolff: Schmitt, Christoph; Wolff, Christian, Philosoph u. Mathematiker. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13. S. 1509 - 1527. Herzberg 1998.
[82] Rohls, Jan; Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 1. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Tübingen 1997, S. 132.
[83] Nowak; Christentum. S. 15ff.

„moralischen Religion". „Sie waren befähigt, die religiösen Bilderwelten in ihrem geistigen Kern zu erfassen und eigenständig mit ihnen umzugehen."[84]

Durch solche Unterscheidungen ausgelöst, brach das Nachdenken über die Religion aus den Kirchenmauern aus und entwickelte sich zu einer immer stärker werdenden Kirchenkritik. Man kritisierte vor allen Dingen eine „administrative Verkrustung, dogmatische Intoleranz, Anmassung von Privilegien durch die hohe Geistlichkeit, Mangel an Urteilsfähigkeit im Kirchenvolk"[85]. Eine zusätzliche Brisanz in die aufklärerische Kirchenkritik brachten die anderen Religionen und Kulturen, die immer mehr ins Blickfeld rückten. Der Blick auf die kultischen, religiösen und kulturellen Besonderheiten des Christentums hin schärfte sich. Die Kirchenkritik von innerhalb der Kirche, die von Seiten der Orthodoxie mit dem Vorwurf der „Freigeisterei" oder sogar des Atheismus belegt wurde, stand einer radikaleren Kirchenkritik von ausserhalb der Kirche gegenüber.

War die deutsche Aufklärung zuerst nur auf die Kirche und die Theologie bezogen, so weiteten Kant und Hegel und andere die aufklärerischen Ideen auf die Frage des Denkens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus. Die vagen Überlegungen wurden nach wie vor aber erst dann konkret, wenn es um den christlichen Glauben ging. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ging der religiöse Bezug der Aufklärung, gerade im Vulgärverständnis nicht verloren. Die wissenschaftliche Erörterung der Aufklärung geht immer von der Religionsbezogenheit der Aufklärung aus, führt aber von dort aus weiter.[86]

4. Rationalität und Emanzipation

So wie anhand der drei Perspektiven die Ursachen, das Wesen und die Wirkungen der Aufklärung vergröbernd darstellbar sind, kann man die Aufklärung im 18. Jahrhundert anhand von zwei Begriffen schematisieren: Rationalismus[87] und Emanzipation[88]. Rationalität betont das klare und nüchterne Denken. Dieses Denken sollte in der Aufklärung gereinigt werden von Ressentiments, Extremismus[89] und dem Aberglauben jeglicher Art. Als Ziel sollte sich die „natürliche Religion" ausbilden. Emanzipation als Prinzip der Aufklärung bezog sich auch auf die Rechtssituation der Menschen, forderte die Rechtsgleichheit aller Menschen und stellte die althergebrachte Ständeordnung

---

[84] Nowak; Christentum. S. 17.
[85] Nowak; Christentum. S. 19.
[86] Pütz; a.a.O., S. 48f. Siehe auch: Koselleck, Reinhart; Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz. In: Rendtorff, Trutz (Hrsg.); Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung. S. 256 - 271. Gütersloh 1982, S. 269.
[87] Zum Begriff Rationalismus: Beckmann, Jan P.; Rationalismus. I. Philosophisch. In: TRE 28 (1997), S. 161 - 170.
[88] Zum Begriff Emanzipation: Koselleck, Reinhart; Grass, Martin Karl; Emanzipation. In: Koselleck, Reinhart; Conze, Werner; Brunner, Otto (Hrsg.); Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2. S. 153 - 197. Stuttgart 1979.
[89] Mit dem Aufkommen der Orthodoxie im Protestantismus entstanden viele radikalprotestantische Gruppierungen und Strömungen. Siehe: Rohls; Band 1. S. 6ff.

grundsätzlich in Frage. Emanzipation betonte die Freiheit des Denkens gegen alle Denkfaulheit und Denkfeigheit des Subjekts und den Denkverboten der machthabenden Autoritäten, wie zum Beispiel der Kirchen.[90]

II. Die Leben-Jesu-Forschung

A. Die erste Phase: „Erste Frage" – Entdeckung des Historischen Jesus mittels historischer und literarischer Kritik – und Zusammenbruch

1. Hermann Samuel Reimarus

Die Leben-Jesu-Forschung setzt mit Hermann Samuel Reimarus (1694 - 1768) ein. Seit Albert Schweitzer gilt Reimarus in der Forschung als „Begründer der geschichtlichen Jesusforschung"[91]. Über ihn gibt es keine grosse geschlossene Darstellung, nur einige Aufsätze.[92] Von Albert Schweitzer wurde Reimarus regelrecht gefeiert. „Von der Grossartigkeit der Darstellung in den Fragmenten 'Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger' kann man gar nicht genug sagen. Diese Schrift ist nicht nur eines der grössten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur."[93] In der neuen Forschung wurde die Leistung Reimarus nun freilich nicht mehr so in den Himmel gehoben wie bei Schweitzer. Trilling zum Beispiel schrieb, dass Schweitzer wohl etwas übertrieben habe mit dem überschwenglichen Lob des Reimarus'schen Werkes. „Aber [er war] ein Mann mit sicherem Gespür für die historischen Fragen."[94]

Die meiste Zeit unterrichtete Reimarus am akademischen Gymnasium in Hamburg als Professor der orientalischen Sprachen. Von dort aus übte er grossen Einfluss auf die Politik und das Geistesleben Hamburgs aus.[95] Durch seine Schriften erlangte er bereits zu seinen Lebzeiten nicht nur in Forschungskreisen einen Ruf für seine „aufgeklärte Popularphilosophie"[96]. Vor ihm hatte es zwar schon Überlegungen

---

[90] Schneiders; Lexikon. S. 10ff.

[91] Kümmel, Werner Georg; Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. München 1970[2] S. 105. In neuerer Forschung zum Beispiel, hat Gerd Theissen die Leben-Jesu-Forschung systematisch dargestellt und auch mit Reimarus als Begründer begonnen. Theissen; Merz; a.a.O., S. 22f und 30. Vgl. auch: Baumotte, Manfred (Hrsg.); Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten. Gütersloh 1984.

[92] Genannt seien: Schultze, Harald; Reimarus, Hermann Samuel (1694 - 1768). In TRE 18 (1997), S. 470 - 473. Gawlik, Günter; Hermann Samuel Reimarus. In: Greschat, Martin (Hrsg.); Die Aufklärung: Gestalten der Kirchengeschichte Band 8. S. 299 - 311. Stuttgart 1983, Ders.; Reimarus und der englische Deismus. In: Gründer, Karlfried; Rengstorf, Karl-Heinrich (Hrsg.); Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. S. 43 - 54. Heidelberg 1989, und Stemmer, Peter; Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus. Göttingen 1983. Eine komplette Bibliographie zu Reimarus, siehe: Lachner, Raimund; Reimarus, Hermann Samuel, Philosoph, Theologe und Orientalist im Zeitalter der Aufklärung. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd.7. S. 1514 - 1520. Herzberg 1994.

[93] Schweitzer; Geschichte. S. 57f.

[94] Trilling, Wolfgang; Studien zur Jesusüberlieferung. Stuttgart 1988, S. 18.

[95] Siehe Kopitsch, Frank; Hermann Samuel Reimarus als Gelehrter und Aufklärer in Hamburg. In: Walter, Wolfgang (Hrsg.); Hermann Samuel Reimarus: 1694 - 1786. Beiträge zur Reimarus-Renaissance in der Gegenwart. S. 14 - 22. Göttingen 1998.

[96] Kopitsch; a.a.O., S. 16.

gegeben, wie man die Bibel historisch-kritisch erfassen sollte,[97] niemand hatte sich aber bisher getraut, historische Kritik auch an der Person Jesu zu üben. Reimarus war nicht immer der radikale, aufgeklärte Bibelkritiker, als der er in der Forschung bekannt geworden ist. Auf einer Studienreise nach Holland und England in den Jahren 1720/21 kam Reimarus mit englischen Deisten in Berührung. Bis in die Mitte der 30er Jahre zählte Reimarus noch zur Orthodoxie. Seine orthodoxe Lehre ist seinen Schulschriften und Vorlesungen zu entnehmen.[98]

Reimarus verarbeitete seine Bibelkritik in den Apologien[99]. Einen ersten Entwurf seiner Apologien vollendete er ungefähr 1740. Die zweite Fassung schloss er nach zehn Jahren Arbeit 1760 ab. Nach 1760 machte sich Reimarus an die endgültige Fertigstellung seiner Apologien, in einer dritten Fassung.[100] In seinen Apologien ging Reimarus wie ein klassischer englischer Deist vor[101]. Er erläuterte sehr ausführlich, was er unter der natürlichen Religion verstand. Reimarus sah im Atheismus der Aufklärung eine reelle Gefahr für das Christentum. Darüber hinaus übte er Kritik an dem Offenbarungscharakter der Bibel und liess alles Übernatürliche nicht gelten. Als Lehrbuch für Moral, wie viele seiner Zeitgenossen die Bibel verstehen mochten, konnte Reimarus die Bibel auch nicht sehen, zu viele Menschen der Bibel, auf denen die besondere Gnade Gottes ruhte, wiesen gerade keinen einwandfreien moralischen Lebenswandel auf. Daher kam er zur Frage, „ob sich denn die biblischen Aussagen mit der kirchlichen Lehre vereinbaren liessen, und fand […], dass das nicht der Fall sei.“[102] Ebenso fand er das Erstellen einer Evangelienharmonie unglaubwürdig. Statt dessen führte er als erster eine Trennung vom „Christusglauben der Apostel“ und der „Verkündigung Jesu“ durch. Damit versuchte er in seinem Werk, die kirchliche

---

[97] Der französische Priester Richard Simon veröffentlichte 1678 seine „Kritischen Geschichten des Alten und Neuen Testaments“. Fünfzig Jahre später publizierte der schwäbische Pietist Johann Albrecht Bengel eine wegweisende Ausgabe des griechischen Neuen Testaments. In einem Zusatz hatte Bengel alle möglichen Lesarten des griechischen Urtextes zusammengestellt. Ein Schritt weiter in der historischen und kritischen Bibelforschung ging ein Zeitgenosse Bengels, der Basler Johann Jakob Wettstein. Sein textkritischer Anhang zum Neunen Testament bot neben den bis heute gültigen Buchstaben- und Zahlenzeichen der Handschriften und zeitgenössischen Konjekturen auch ein Sammelwerk von Verweisen und Parallelstellen auf die klassische und jüdische Literatur des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Siehe Kümmel; Testament. S. 41ff.

[98] Vor allem eine Vorlesung aus dem Jahr 1731. Siehe: Stemmer; a.a.O. Eine Frage bleibt, warum Schmidt-Biggemann seine Meinung zur Veränderung Reimarus’ vom Orthodoxen zum radikalen Bibelkritiker, die er auch mit Günter Gawlik teilte, innerhalb von zehn Jahren offenkundig änderte, ohne dazu Stellung zu beziehen. Siehe: Gawlik; Deismus. S. 44f. Hatte Schmidt-Biggemann noch 1988 in seinem Aufsatz: Schmidt-Biggemann, Wilhelm; Die destruktive Potenz philosophischer Apologetik oder der Verlust des biblischen Kredits bei Hermann Samuel Reimarus. In: Reventlow, Henning Graf; Sparn, Walter; Woodbridge, John (Hrsg.); Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung. S. 193 - 204. Wiesbaden 1988, S. 196, die „Neue[n] Erklärungen des Buches“ Hiob von Reimarus selbst ediert, als Beweis seiner vormals orthodoxen Haltung aufgeführt, so wollte er in einem neuen Aufsatz: Schmidt-Biggemann, Wilhelm; Erbauliches versus rationale Hermeneutik. Johann Adolf Hoffmanns ‘Neue Erklärung des Buchs Hiob’. In: Walter, Wolfgang (Hrsg.); Hermann Samuel Reimarus: 1694 - 1786. Beiträge zur Reimarus-Renaissance in der Gegenwart. S. 23 - 52. Göttingen 1998, S. 23, in eben diesem Werk erkennen, „wie ein hermeneutischer Rationalist [Reimarus selbst] mit einem Erbauungsautor [Johann Adolf Hoffmann] umging.“

[99] Reimarus, Hermann Samuel; Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Hrsg. von Gerhard Alexander. 2 Bde. Frankfurt/Main 1972.

[100] Siehe: Schmidt-Biggemann; Apologetik. S. 195.

[101] Gawlik; Deismus.

[102] Genthe, Hans Jochen; Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Göttingen 1977, S. 51.

Dogmatik dem „wirklichen Leben und Lehren Jesu“ gegenüberzustellen, um damit die Religion herauszuarbeiten, die der Historische Jesus gelehrt hatte.[103] Die Kernpunkte der Lehre Jesu sah Reimarus in der Eschatologie, im „Nahen des Gottesreiches“ und in der „Liebe und Barmherzigkeit Gottes“. Reimarus glaubte herausgefunden zu haben, dass Jesus, nachdem er vergeblich auf das „Reich Gottes“ gewartet hatte, seine Jünger zum Aufstand aufrief. Danach wandte sich Jesus, so Reimarus, nach Jerusalem und zog dort als Befreier bejubelt ein. In einem Gewaltstreich versuchte er, den Aufruhr im Tempel ausbrechen zu lassen. Als auch nach dieser Aktion der als Wunder propagierte Aufstand ausblieb, wandte sich das Volk von Jesus ab.[104] Nach Reimarus drückte Jesu Hilferuf am Kreuz[105] besonders seine Verzweiflung über den ausbleibenden Aufstand aus. Seine Revolutionsthese, sowie die Erklärung des Auferstehungsglauben wurde in vielen wissenschaftlichen und populären „Jesusmonographien“ modifiziert und wiederholt. Die Erklärung besagt, dass die Jünger Jesu den Leichnam des Gekreuzigten gestohlen hätten, um danach zu behaupten, er sei auferstanden. Reimarus vertrat die Ansicht, dass durch den Verzug der Parusie Jesus mit Titeln und überirdischen Eigenschaften ausgestattet wurde, woraus sich die Christologie entwickelte.

Reimarus erlebte die Wellen der Entrüstung über seine Erkenntnisse nicht mehr. Er hatte sein Werk zu Lebzeiten nicht veröffentlicht, weil er die Menschen als noch nicht reif für sein Werk ansah: „Mit meinem Willen soll sie [sein Werk] nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären. Lieber mag der gemeine Hauffe noch eine Weile irren, als dass ich ihn, […] mit Wahrheiten ärgern, und einen wütenden Religions-Eiffer setzen sollte.“ [106] Ausserdem befürchtete er, dass seine Erkenntnisse ihn das Lehramt kosten könnten. Reimarus hatte an der Schrift ungefähr 30 Jahre gearbeitet. Sie zeugte von seinem grundlegenden Zweifel, den er als Lutheraner an seiner Religion hatte. Trotzdem schwieg Reimarus über seine Zweifel, er besuchte bis zu seinem Lebensende Gottesdienste und bildete angehende Theologen aus. Deswegen bezeichnete ihn David Friedrich Strauss als „Märtyrer des Schweigens“[107].

2. Gotthold Ephraim Lessing

Lessing gilt in der Jesusforschung als bedeutend, weil er die „Fragmente eines Ungenannten“ veröffentlichte. Lessings Leben (1729 - 1781), seine Überzeugungen und die Wirkungen seines Lebens wurden sehr gut erforscht.[108] Trotzdem herrscht in der

[103] Schweitzer; Geschichte. S. 58ff.
[104] Schweitzer; Geschichte. S. 61f.
[105] Mt. 27, 46f.
[106] Reimarus; a.a.O., S. 41.
[107] Zitiert in Gawlik; Reimarus. S. 308.
[108] Ein kurzer Überblick über Werk und Leben Lessings, siehe: Albrecht, Wolfgang; Gotthold Ephraim Lessing. Stuttgart 1997.

aktuellen Forschung Ratlosigkeit über die Einordnung seiner Person und Theologie in seine Zeit.[109] Zu oft wollte man die Sperrigkeit der Persönlichkeit und des Materials, das Lessing publizierte, aufheben, indem man ein Lessingbild erstellte[110]. Gerhard Freund stellte die vielen Lessingbilder zusammen und systematisierte sie in drei Auslegungstypen, mit deren Hilfe man versuchte, Lessing annähernd zu erfassen: „der Rationalist, […] der unlutherische Lutheraner [und] der spekulative Identitätsphilosoph“[111].

Nach dem Wunsch seiner Eltern begann Lessing mit dem Theologiestudium in Leipzig. Eineinhalb Jahre später wechselte er von der Theologie zur Medizin und der Philologie. Noch im selben Jahr zog er nach Wittenberg und dann nach Berlin, um dort literarisch und publizistisch zu arbeiteten. Er wollte als Schriftsteller leben, verstand sich zeitlebens als „Liebhaber der Theologie“[112], war aber nie als Theologe im üblichen Sinn tätig. Seine für die Jesusforschung „produktivste“ Zeit verbrachte er in Wolfenbüttel, wo er am 7. Mai 1770 eine Stelle als Leiter der herzöglichen Bibliothek aufnehmen konnte.[113] Über die Kinder des mittlerweile verstorben Reimarus’, mit denen Lessing freundschaftlich verbunden war, gelangte Lessing wohl in den Besitz des Manuskriptes von Reimarus. 1774 begann Lessing mit der Veröffentlichung des ersten Fragments.[114] Er wollte eine Diskussion über die Thesen des „Ungenannten“ erzwingen ohne sie zu verteidigen. Nachdem er erste Teile der Fragmente veröffentlicht hatte, brach der Sturm der Entrüstung, vor allem von Seiten der Orthodoxie, gegenüber Lessing aus.[115] Allein mit dem Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze zog sich Lessings Streit über anderthalb Jahre hin.[116] Hin und her verfassten die beiden polemisch stark aufgeladene Schriften gegeneinander. Am 13. Juni 1778 beendete der Herzog von Braunschweig, Lessings Dienstherr, den „Fragmentenstreit“. Lessing bekam den Befehl, die Handschrift und alle Abschriften des „Ungenannten“, die sich in seinem Besitz befanden, einzuschicken und keine weiteren Streitschriften mehr zu publizieren.[117] Man geht heute

---

[109] Freund, Gerhard; Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse. Stuttgart 1989, S. 14f.

[110] Siehe dazu: Rengstorf, Karl Heinrich; Lessings Ansatz in seiner theologischen Arbeit. In: Ders.; Gründer, Karlfried (Hrsg.); Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. S. 101 - 111. Heidelberg 1989, S. 103ff.

[111] Freund; a.a.O., S. 16 - 25.

[112] Siehe Rengstorf; a.a.O., S. 102.

[113] Ebenda.

[114] Lessing; Fragment. Lessing benutzte für die Fragmente wohl die zweite Fassung der Apologien. Über die Identität des Verfassers der Fragmente schwieg sich Lessing zeit seines Lebens konsequent aus. Erst 1814 hatte der Sohn von Hermann Samuel Reimarus, Johann Albrecht Heinrich Reimarus sich öffentlich zur Verfasserschaft seines Vaters bekannt. Siehe Gericke; a.a.O., S. 85.

[115] Zuerst griff ihn der hannoversche Gymnasialdirektor Johann Daniel Schuhmann an, dann startete der Wolfenbütteler Superintendent Johann Heinrich Ress seine Attacke gegen die Veröffentlichung der Fragmente.

[116] In der Forschung ergriff man häufig für Lessing Partei. Das führte dazu, dass man typischerweise fast überall ein negatives Goezebild fixierte: ein Vertreter der strengsten Orthodoxie mit apologetischem Verfolgungswahn. Freund; a.a.O., S. 30.

[117] Siehe: Albrecht; a.a.O., S. 87.

davon aus, dass Lessing „Nathan der Weise“ benutzte, um trotz Verbot, abschliessend seine Position im Fragmentenstreit klarzustellen.[118]

Lessings Leistungen für die Jesusforschung erschöpften sich aber nicht in der Herausgabe der „Fragmente“. Er hatte, ausgelöst durch den Fragmentenstreit, stark theologisch gearbeitet und sich vor allem über den grundsätzlichen Quellenwert der Evangelien Gedanken gemacht. Er stellte die Hypothese auf, dass vor allen Evangelien ein in aramäisch verfasstes Urevangelium existiert hatte. Dieses Urevangelium sollte den Evangelienschreibern als Grundlage ihres Evangeliums gedient haben, das sie für ihre jeweilige Leserschaft übersetzten. Das Johannesevangelium war nach Lessings Überzeugung eine Zusammenschau der ersten drei Evangelien. Dabei hatte der Evangelienschreiber grösseres Gewicht auf Jesu Gottheit gelegt als die anderen Evangelisten. Lessings These von dem Urevangelium wurde in der Forschung häufig als Erklärung für das Zustandekommen der Evangelien bemüht. Erst mit der Zwei-Quellen-Theorie verfügte man über eine schlüssige Vorstellung vom Entstehen der Synoptiker und legte die Vorstellung vom Urevangelium endgültig zu den Akten.

3. „Der ältere Rationalismus“ - Johann Gottfried Herder

Albert Schweitzer widmete dem Forscherkreis, den er als die „älteren Rationalisten“ bezeichnete, ein eigenes Kapitel. Nur schwer lässt sich dieser Abschnitt der Theologiegeschichte erfassen. Die Forschung ging fast ausschliesslich über die Theologen hinweg, die Schweitzer den älteren Rationalisten zuordnete.[119] Erstmals in der Theologiegeschichte versuchte man das Leben Jesu darzustellen. Im älteren Rationalismus handelte es sich aber nicht, wie es vordergründig scheinen mag, um einen Rationalismus, der alles im Leben Jesu vernünftig verstehen möchte, vielmehr um einen „unausgebildeten, noch halb in dem unbefangenen Supranaturalismus lebenden Rationalismus“[120]. Man teilte die Geschichte Jesu auf in dogmatische Aussagen, die nach wie vor unverändert von der orthodoxen Lehre übernommen wurden und in den menschlichen Verlauf des Lebens Jesu, den man rationalistisch erfassen wollte. Die Theologen sahen es als ihre Aufgabe an, nur historische Randbemerkungen zum Leben des „Gottmenschen Jesus“[121] beizusteuern.

---

[118] Siehe: Genthe; a.a.O., S. 56ff, und Albrecht; a.a.O., S. 87.

[119] Johann Jakob Hess wurde von Schweitzer zu den „älteren Rationalisten gezählt. Über ihn erschien 1992 eine erste Gesamtdarstellung: Ackva, Friedhelm; Johann Jakob Hess (1741 - 1828) und seine Biblische Geschichte. Leben, Werk und Wirkung des Zürcher Antistes. Bern 1992. Über die meisten bei Schweitzer besprochenen Theologen aber findet man in den gängigen Theologiegeschichten nichts: Kümmel führte viele Theologen und ihren Einfluss auf die Theologiegeschichte vor, verlor aber kein Wort über die bei Schweitzer als „alte Rationalisten“ dargestellten Theologen. Bei Rohls findet sich lediglich Johann Jakob Hess. Siehe: Rohls; Band 1. S. 241.

[120] Schweitzer; Geschichte. S. 69.

[121] Ebenda.

Johann Gottfried Herder wurde von Schweitzer ebenfalls unter die Rubrik älterer Rationalismus eingeordnet. Er schränkte aber seine Zuordnung Herders nochmals ein. „Eigentlich hat er [Herder] mit den Rationalisten überhaupt nichts zu tun, […].“[122] Weil Herder aber die Wunder für historisch möglich hielt, ordnete Schweitzer das Werk Herders den „älteren Rationalisten zu.[123] Über Herder (1744 - 1803) wurde in der Forschung bis heute sehr viel gearbeitet. In wenigen Aufsätzen behandelte man seine Stellung in der neutestamentlichen Forschung.[124] Bedeutender für die Jesusforschung sollte aber die Fortführung von Lessings Gedanken über die Evangelien sein. Ebenso wie Lessing war Herder der Meinung, man dürfe die ersten drei Evangelien nicht mit dem Johannesevangelium vermischen. Herder nahm Lessings Vorstellung vom „Urevangelium“ an, das aber seiner Meinung nach nur in mündlicher Form bestanden hatte.[125] Er wandte sich in seinen Überlegungen dem Text und seinem Leser zu und arbeitete heraus, dass, wie der Autor auch der Leser den Bibeltext durch seine Sprache, Tradition und Bildung jeweils unterschiedlich aufnimmt. Herder entdeckte die literarische, historische und theologische Vielfalt der Bibel. Seine Ergebnisse beeinflussten nicht nur die Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern brachten grundsätzliche Erträge für die Entwicklung der Formgeschichte im 20. Jahrhundert.[126] Schweitzer konnte zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Theologiegeschichte um die Jahrhundertwende noch nicht ahnen, wie aktuell Herders Literarkritik werden würde.

4. „Junghegelianer“ und Jesusforschung

Die Jesusforschung und die junghegelianische Bewegung sind interessanterweise sehr miteinander verzahnt. Theologen der Jesusforschung engagierten sich politisch und gaben damit auch ihren Veröffentlichungen eine politische Note.

Zum Auseinanderbrechen der Hegelschule und der daraus entstehenden junghegelianischen Bewegung veröffentlichte Wolfgang Essbach eine wichtige Arbeit.[127] Zur Theologie und Kirchengeschichte dieser Epoche sind vor allem zwei neuere Werke grundlegend. Zum einen ein Aufsatz von Joachim Mehlhausen[128], und zum anderen das Sammelwerk von Friedrich Wilhelm Graf.[129]

---

[122] Schweitzer; Geschichte. S. 76.
[123] Schweitzer; Geschichte. S. 78.
[124] Zum Beispiel: Bunge, Marcia; Johann Gottfried Herders Auslegungen des Neuen Testaments. In: Reventlow, Henning Graf; Sparn, Walter; Woodbridge, John (Hrsg.); Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung. S. 249 - 262. Wiesbaden 1988. Eine ausführliche Bibliographie findet sich in der TRE: Herms, Eilert; Johann Gottfried von Herder (1744 - 1803). In: TRE 15 (1986), S. 70 - 95.
[125] Kümmel; Testament. S. 94ff.
[126] Bunge; a.a.O., S. 262.
[127] Essbach, Wolfgang; Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe. München 1988.
[128] Mehlhausen, Joachim; Theologie und Kirche in der Zeit des Vormärz. In: Jaeschke, Walter (Hrsg.); Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820 - 1854). S. 67 - 86. Hamburg 1995.
[129] Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd 1: Aufklärung – Idealismus – Vormärz. Gütersloh 1990. Wichtig ist vor allem die Einleitung in die Sammlung: Graf, Friedrich Wilhelm; Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft. In: Ders.; Profile. S. 11 - 54.

Die Theologie der Zeit stand ganz im Zeichen des Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831). Hatte Hegel mit seiner Religionsphilosophie[130] zu Lebzeiten die Theologie beherrscht, so markierte für die Zeitgenossen das Jahr 1835 einen tiefen Einschnitt in die Theologie und Kirchengeschichte. Mit dem Erscheinen des „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauss begann für die Zeitgenossen die „neueste Theologie“.[131] Die theologische Hegelschule war am Auseinanderbrechen. Den Junghegelianern[132] erwuchs zunehmend politisches Gewicht. Mit einer immer noch treffenden Bemerkung des Göttinger Kirchenhistorikers Karl Ludwig aus dem Jahre 1837 beginnt das Sammelwerk von Graf: „Die eigenthümlichen theologischen Richtungen der gegenwärtigen Zeit haben mit den herrschenden politischen Richtungen eine auffallende Aehnlichkeit.“[133] Nicht nur die theologischen Positionen waren den politischen ähnlich, bei den philosophischen Positionen konnte ebenfalls eine grosse Ähnlichkeit festgestellt werden.[134] „In den Jahren 1839 bis 1843 diskutierten die Junghegelianer den Staat. Genauer gesagt handelt es sich um ein Durchdiskutieren des Staates. Die Verteidigung der absolutistischen Monarchie Preussens und der Entwurf einer anarchistischen freien Gemeinschaft bilden die Eckpunkte der Debatte, die, langsam beginnend und sich dann enorm beschleunigend, eine Staatsdefinition nach der anderen entwirft, kritisiert und verwirft und im selben Prozess das Spektrum der Parteien fortlaufend definitorisch differenziert und präzisiert.“[135] An dem „Durchdiskutieren des Staates“ entzündet, spalteten sich die Junghegelianer aber recht schnell wieder[136] „in sich befehdende Brudergruppen“[137]. Essbach unterschied drei Erscheinungsformen, in denen der Junghegelianismus seine politischen Forderungen artikulierte. Zuerst trat der Junghegelianismus als eine Art „Weltanschauungspartei“[138] auf. Er entwickelte sich weiter zur „Journalistischen Bohème“[139]. In der Mitte der 40er Jahre mündete die Bewegung in eine „Atheistische Sekte“[140], von der die grosse freireligiöse Massenbewegung ausging.[141]

Gerade die Theologen, die die Jesusforschung in der Zeit des Vormärz prägten, sind entweder den Junghegelianern zuzuordnen, wie Strauss und Bauer, oder zumindest politisch auffällig und aktiv, wie Paulus, Hase und Schleiermacher. Nur in der Kirche

130 Siehe dazu: Graf, Friedrich Wilhelm; Wagner, Falk (Hrsg.); Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart 1982.
131 Mehlhausen; Vormärz. S. 71.
132 Zur Forschungsgeschichte über die Junghegelianer siehe: Essbach; a.a.O., S. 52 - 87.
133 Zitiert nach: Graf; Profile. S. 7.
134 Essbach; a.a.O., S. 169 - 177.
135 Essbach; a.a.O., S. 183.
136 Essbach; a.a.O., S. 214ff.
137 Essbach; a.a.O., S. 26.
138 Mehlhausen; Vormärz. S. 73. Siehe auch: Essbach; a.a.O., S. 157 - 248.
139 Essbach; a.a.O., S. 249 - 338.
140 Essbach; a.a.O., S. 339 - 372.
141 Essbach; a.a.O., S. 372 - 382.

und in der Theologie war ja ein öffentliches gesellschaftspolitisches Gespräch überhaupt möglich.[142] In der Zeit des Vormärz wurde daher das politische Positionbeziehen von Theologen als „Kirchenpolitik“[143] bezeichnet. Graf betonte noch einen anderen Aspekt der Theologie in der Zeit von Vormärz und Revolution, wenn er von „Theologenpolitik“ sprach.[144] Er zeigte, dass sich besonders Universitätstheologen, neben Vertretern anderer Kulturwissenschaften, zu einer neuen kulturellen Elite formierten. Diese hatte sich zur Aufgabe gestellt, allgemein verbindliche Normen und kulturelle Orientierungsmuster der neuen bürgerlichen Gesellschaft nahezubringen. Die kleine Gruppe der Universitätstheologen vertrat den Anspruch, dass gerade die Theologie als Wissenschaft für das politische Gemeinwesen von grundlegender Bedeutung sei und konkretisierten „ihre gelehrtenpolitischen Ansprüche zunächst in vielen kirchenpolitischen Aktivitäten.“[145] Paulus und Schleiermacher fungierten sogar als Redakteure und Herausgeber politisch-kultureller Zeitschriften, um ihre vom Theologischen ausgehenden politischen Ansichten einer breiten Öffentlichkeit zu präsentieren.

5. Der Rationalismus - Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus

Ein führender Vertreter des Rationalismus, Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus (1761 - 1851), schrieb ein klassisches Jesusbild des Rationalismus. Eine aktuelle Studie zu Heinrich Gottlob Paulus existiert in der Forschung nicht, einzig einige kurze Aufsätze aus neuerer Zeit.[146] Die 146 Jahre alte Paulus-Biographie von Reichlin-Meldegg, muss deshalb bis heute die Grundlage jeder Arbeit über Paulus sein.[147]

Heinrich Gottlob Paulus kam am 1. September 1761 im schwäbischen Leonberg zur Welt. Bereits mit fünf Jahren verlor er seine Mutter. Der Tod seiner Mutter führte bei seinem Vater dazu, dass er sich für die „Geistseherei und Conventikelfrömmigkeit“[148] zu interessieren begann. Die Abkehr von der theologischen Überzeugung des Vaters prägte die Theologie des Sohnes. 1789 wurde Paulus auf einen Lehrstuhl für orientalische Sprachen an der philosophischen Fakultät in Jena berufen. 1794 wechselte er an die theologische Fakultät. Sein anschliessender Streit mit dem Konsitorium in Eisenach führte dazu, dass er über Würzburg 1811 nach Heidelberg wechselte. Bis im Jahr 1832/33 lehrte Paulus dort Altes und Neues Testament, Ethik und

---

142 Mehlhausen; Vormärz. S. 71.

143 Zur Begriffsgeschichte von „Kirchenpolitik“, siehe: Mehlhausen, Joachim; Kirchenpolitik. Erwägung zu einem undeutlichen Wort. In: ZThK 85 (1988), S. 275 - 302.

144 Graf; Protestantische Theologie. S. 36.

145 Graf; Protestantische Theologie. S. 41f.

146 Graf, Friedrich Wilhelm; Frühliberaler Rationalismus Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus (1761 - 1851) In: Ders. (Hrsg.); Profile. S. 128 – 155, siehe auch: Burchard, Christoph; H. E. G. Paulus in Heidelberg 1811 - 1851. In: Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386 - 1986. Festschrift in sechs Bänden. Bearbeitet von Wilhelm Doerr. Bd. II. S. 222 - 297. Berlin 1985.

147 Reichlin-Meldeck, Karl Alexander von; Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus und seine Zeit, nach dessen literarischen Nachlässen, bisher ungedruckten Briefwechsel und mündlichen Mitteilungen dargestellt. Stuttgart 1853.

148 Graf; Paulus. S. 130.

Dogmatik. Er ergriff in Heidelberg Partei für die aufgeklärte Position, gegen eine romantische und idealistische Bewegung.[149] Über die Universität hinaus übte Paulus über seine zahlreichen Schüler starken Einfluss auf den kirchlichen Frühliberalismus in der Pfalz und in Baden aus. Trotz seiner breiten politischen Wirkung[150], lässt sich Paulus nicht den „vormärzlichen Emanzipationsbewegungen zuordnen, die in der Revolution von 1848/49 kulminieren."[151] Die Revolution 1848/49 lehnte er als „nationale Katastrophe"[152] deutlich und bestimmt ab. Theologisch war er von der Notwendigkeit des „vernünftigen Glaubens" überzeugt. Dieser Glaube sollte nach Paulus, der eigenen ethischen Verbesserung dienen und auf Staat und Kultur einwirken; die Religion als Erzieherin des Menschen. Sein „Gottesbegriff" bewegte sich ganz im Horizont der praktischen Vernunft. Daher erhielt die Ethik gegenüber der Dogmatik den Vorzug.

Die grösste Bedeutung in der Forschung erlangte Paulus mit seinen exegetischen Werken, allen voran mit seinem „Leben Jesu".[153] Er verstand seine Theologie als Religiosität ohne Metaphysik.[154] In der theologiegeschichtlichen Forschung sind vor allem seine rationalistischen Wunderdeutungen immer wieder rezipiert worden[155], obwohl Paulus sich zu seinen Lebzeiten immer dagegen gewehrt hatte.[156] „Ach wie leer wäre die Gottandächtigkeit oder Religion, wenn das Wohl davon abhinge, ob man an Wunder glaube oder nicht! […] Das Wunderbare von Jesus ist er selbst, sein rein und heiter heiliges, und doch zur Nachahmung und Nacheiferung für Menschengeister echt menschliches Gemüt."[157] Für Paulus hatte jedes Wunder, das von Jesus berichtet war, rein natürliche Ursachen. „Die Evangelisten haben Wunder erzählen wollen. Daran ist nicht zu zweifeln. Wer wollte leugnen, dass Wunder zu ihrer Zeit im Plan Gottes lagen, sofern nämlich durch unerklärliche Tatsachen die Gemüter erschüttert werden sollten? Diese Wirkung aber ist vollbracht. In den vom Wundersamen entfernten Zeitaltern, beim Fortrücken der Verstandesbildung unter den zum Christentum aufgeregten Nationen, muss die Verständigkeit befriedigt werden, wenn die Gültigkeit der Sache fortdauern

---

149 Rohls; Band 1. S. 347.
150 Zum Beispiel: In der Judenemanzipationsfrage übte Paulus einen grossen Einfluss auf die badische Politik aus. Er hielt einen Vortrag vor der badischen Kammer, in welchem er die Gleichstellung für die Juden vehement ablehnte. Dieser Vortrag beeinflusste die badische Judenpolitik über Jahre hinaus. Brenner, Michael; Jersch-Wenzel, Stefi; Meyer, Michael A.; Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780 - 1871. München 1996, S. 50 und 183.
151 Graf; Paulus. S. 137.
152 Ebenda.
153 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob; Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Dargestellt durch eine allgemeinverständliche über alle Abschnitte der vier Evangelien und eine wortgetreue, durch Zwischensätze erklärte Uebersetzung des nach der Zeitfolge und synoptisch geordneten Textes derselben. I. und II. Theil. Heidelberg 1828.
154 Rohls; Band 1. S. 556.
155 Schweitzer; Geschichte. S. 90. Siehe Theissen; Merz; a.a.O., S. 23, siehe auch: Graf; a.a.O., S. 140, und Kümmel; Testament. S. 106.
156 Ohst, Martin; Denkglaube - zum Religionsbegriff der späten Aufklärung (H.E.G. Paulus). In: Barth, Ulrich; Gräb, Wilhelm (Hrsg.); Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion. S. 35 - 49. Gütersloh 1993, S. 35.
157 Zitiert in: Schweitzer; Geschichte. S. 90.

soll."[158] Schweitzer führte einzelne Erklärungstypen der Wunder näher aus. Heilungswunder und Naturwunder. Paulus griff in seinen Erklärungen auf rationalistische Erklärungen von Barhdt und Venturini zurück.[159] Einige der Erklärungen werden bis heute immer wieder rezipiert, zum Beispiel die Erklärungen zum Speisewunder und zur Auferstehung.[160] Nicht Jesus konnte Inhalt des Glaubens sein, sondern der sittlichen Charakter Jesu konnte nur als Vorbild für den Glauben fungieren.[161] Schweitzer schrieb über die Bedeutung der Theologie Paulus': „Indem er die rationalistische Erklärung konsequent durchführte, hat er ein grösseres Verdienst um die Theologie, als ihm die Leute, die sich so über ihn erhaben dünken, zugestehen wollen."[162] Damit hatte Schweitzer sich geirrt, denn heute üben die Erkenntnisse Paulus' keinen Einfluss auf die Theologie mehr aus. Einzig seine rationalistischen Wunderdeutungen haben ihn vor dem Vergessen bewahrt.

6. Hase und Schleiermacher

Hase und Schleiermacher wurden bei Schweitzer noch zum Rationalismus, aber zum kritischen Rationalismus gezählt. Schweitzer nannte sie „Skeptiker des Rationalismus"[163]. Mit ihnen ging die Phase des theologischen Rationalismus zu Ende.

Nachforschungen über Hase (1800 - 1890) müssen unergiebig enden. Gibt es doch nur ein paar wenige aktuelle Aufsätze über Hase, die alle von derselben Feder stammen.[164]

Nach seinen Studien in Leipzig begann Hase als junger Privatdozent in Tübingen Dogmatik und neutestamentliche Exegese zu unterrichten. Wegen des Verdachts, er halte Kontakt mit radikalen burschenschaftlichen Gruppen, sass er 1824 für zwei Jahre auf dem Hohenasperg wegen „Staatsverates" ein und wurde aus dem Hochschuldienst entlassen. Ein Jahr bevor er nach Jena als Kirchenhistoriker berufen wurde[165],

---

[158] Zitiert in: Ebenda.

[159] Die beiden lebten und wirkten zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert und versuchten, im romanhaften Stil ein Leben Jesu zu schreiben: Barhdt, Karl Friedrich; Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande. Halle 1782, und Ders.; Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser. Berlin 1786, Venturini, Karl Heinrich; Natürliche Geschichte des grossen Propheten aus Nazareth. Bethlehem (Kopenhagen) 1806². Schweitzer hatte den romanhaften Jesusdarstellungen ein eigenes Kapitel gewidmet, siehe Schweitzer; Geschichte. S. 79 - 88. Ausserdem mass er beiden eine nicht zu unterschätzende Wirkung in der historischen Erforschung des Leben Jesu zu. Schweizer; Geschichte. S. 87. In sämtlichen gängigen Theologiegeschichten werden die beiden Autoren aber nicht einmal erwähnt.

[160] Schweitzer; Geschichte. S. 92.

[161] Genthe; a.a.O., S. 77 und Rohls; Band 1. S. 514.

[162] Schweitzer; Geschichte. S. 90.

[163] Schweitzer; Geschichte. S. 97.

[164] Jaeger, Bernd; Nationalliberale Geschichtstheologie. Karl August von Hase (1800 - 1890). In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Band 2: Kaiserreich. Teil 1. S. 118 - 145. Gütersloh 1992, Ders.; Karl von Hase als Dogmatiker. Gütersloh 1990, und Ders.; Karl von Hase, Ideale und Irrthümer. In: Herms, Eilert; Ringleben, Joachim (Hrsg.); Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. S. 149 - 154. Göttingen 1984.

[165] Zuerst musste er sich nach seiner Dienstentlassung in Leipzig zum zweiten Mal habilitieren. Siehe: Jaeger; Geschichtstheologie. S. 123.

veröffentlichte er sein „Leben Jesu".[166] Hase schrieb als erster eine geschichtlich-wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu.[167] Ausserdem wies er seine Arbeit durch eine ausführliche Literaturliste aus. In seinen Wunderberichten blieb Hase im rationalistischen Fahrwasser. Er zog aber stärker als bisher die Quellen zu Rate. Führten die Quellen einen Vorgang nur unzureichend aus, liess er im Gegensatz zu den sonstigen Rationalisten, die gerade eine solche Quellenlücke „vernünftig" erklären wollten, eine historische Frage offen.[168] Hase versuchte erstmals, das Leben Jesu in zwei Perioden zu unterteilen, was im weiteren Verlauf der Leben-Jesu-Forschung von Bedeutung wurde.[169] Er wollte erkannt haben, dass Jesus eine Entwicklung durchgemacht hatte, die aber keinen genügenden Eingang in die Evangelien genommen hatte. Hase war der Überzeugung, dass Jesus zunächst die messianischen Erwartungen, die in ihn gesteckt wurden, unterstütze. In der zweiten Periode, wich Jesus dann von dieser Erwartung ab. Er verwarf die in ihn gesteckten politischen Erwartungen und sah nur noch einen geistig-sittlichen Auftrag.[170]

Im gleichen Kapitel behandelte Schweitzer neben Hase auch Schleiermacher (1768 - 1834). Schweitzer konnte noch nicht ahnen, welche beispiellose Renaissance Schleiermacher im 20. Jahrhundert erleben sollte. Es ist schwierig, auch nur eine einigermassen vollständige Bibliographie der aktuellen Schleiermacherstudien abzugeben.[171]

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde als Sohn eines reformierten Predigers in Breslau geboren. Er hielt eine Erziehung, die ganz im Zeichen der Herrenhuter Frömmigkeit stand. Schleiermacher begann sich, ganz im Einklang mit seinem Vater, der innerlich auch ein Herrenhuter geworden war, in Niesky bei Görlitz und an der theologischen Hochschule der Herrenhuter in Barby an der Elbe zum Herrenhuter Geistlichen ausbilden zu lassen.[172] Nachdem sich bei Schleiermacher grundlegende Zweifel an der Lehre „von der Gottheit Christi" und der Lehre „über das stellvertretende Leiden und Sterben Christi" einstellten, verliess er die Brüdergemeine und begann in Halle mit dem Philosophie- und Theologiestudium. Von 1796 bis 1802 arbeitete er als Prediger an der Berliner Charité. In seiner Berliner Zeit nahm Schleiermacher rege am Berliner gesellschaftlichen Leben teil. In der

---

166 Hase, Karl August von; Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch. Leipzig 1829.
167 Schweitzer; Geschichte. S. 98.
168 Kümmel; Testament. S. 110.
169 Schweitzer; Geschichte. S. 99ff.
170 Kümmel; Testament. S. 110f.
171 Siehe die Bibliographie bei Lehnerer, Thomas; Religiöse Individualität. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768 - 1834). In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd 1: Aufklärung – Idealismus – Vormärz. S. 173 - 201. Gütersloh 1990, S. 194 - 201. Davon sind etwas mehr als fünf Seiten Sekundärliteratur.
172 Birkner, Hans-Joachim; Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834). In: Greschat, Martin (Hrsg.); Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. I. S. 9 - 21. Stuttgart 1978.

„Mittwochsgesellschaft" lernte er den Philosophen Schlegel kennen. Von Schlegel motiviert, verfasste Schleiermacher 1799 sein wohl berühmtestes Werk „Über die Religion".[173] Neben diesem Werk, das zum Grundstein seiner Theologie wurde, veröffentlichte Schleiermacher viele weitere Werke. 1804 erhielt er einen Ruf an die Universität in Halle. Als Napoleon 1806 in der Stadt einmarschierte, wurde die Universität geschlossen und Schleiermacher war arbeitslos. „Spätestens 1806 ist Schleiermacher offensiv für den preussischen Staat eingetreten."[174] Zuerst hielt er patriotische Predigten und machte Kriegspropaganda, dann arbeitete er mit führenden preussischen Reformern (u.a. Freiherr von Stein und Johann Albrecht Friedrich Eichhorn) an Plänen für einen Volksaufstand gegen die französischen Besatzer. Die Entstehung der ersten national-politischen Vereinigung der „Patriotenpartei" war eng mit dem Namen Schleiermacher verbunden. Er beteiligte sich, neben Fichte und Humboldt, an der Neugründung der Berliner Universität, als deren Rektor er 1815/16 fungierte. Während der Restaurationszeit galt Schleiermacher als politisch verdächtig. Er wurde mehrmals verhört und sein Haus wurde durchsucht, was seine starke Position an der Universität schwächte. Als Schleiermacher seine politische Tätigkeit der Kirche zuwandte, entspannte sich seine Lage. Seine Predigten ab 1809 in der Dreifaltigkeitskirche waren in der Bevölkerung sehr beliebt.[175] Von 1810 bis zu seinem Tod im Jahre 1834 lehrte er als ordentlicher Professor der Theologie in Berlin. Er schrieb auch ein „Leben Jesu", das erst nach seinem Tod aus Kollegmitschriften rekonstruiert und veröffentlicht wurde. Schleiermacher hatte es 1832 zum letzten Mal gelesen. In der Behandlung des Lebens Jesu erkennt man in Schleiermacher nur den Systematiker und nicht den Historiker. Seine Darstellung war, was die historische Erfassung anbelangt, nicht auf der Höhe der Zeit.[176] Für den historischen Abriss des Lebens Jesu war bei Schleiermacher einzig das Lukasevangelium, als das historisch genauste, und das Johannesevangelium, als das anschaulichste und lebendigste, massgeblich.[177] Seine Zugehörigkeit zum Rationalismus erkennt man an seinen Wunderdeutungen, am deutlichsten an seiner Auferstehungsdeutung. Schleiermacher ging davon aus, dass Jesus nur scheintot gewesen war und wiederbelebt wurde. Die Bedeutung, die Schleiermacher in der Theologiegeschichte zukam, beruhte nicht auf seinen Leistungen in der Leben-Jesu-Forschung, sondern auf seinen für die Theologie

[173] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst; Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Zum Kontakt Schleiermachers mit Schlegel und Novalis, siehe: Nowak; Christentum. S. 43f.
[174] Lehnerer; a.a.O., S. 183.
[175] Nach einem Bericht Rankes nahmen an Schleiermachers Beerdigung zirka 30'000 Menschen teil. Siehe Lehnerer; a.a.O., S. 186.
[176] Schweitzer; Geschichte. S. 101.
[177] Lange, Dietz; Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss. Gütersloh 1975, S. 95ff.

grundlegenden Schriften.[178] Mit Schleiermacher löste sich die Theologie von der Aufklärung. Nicht mehr die Sittlichkeit und die Vernunft standen im Mittelpunkt der Religion. Religion bedeutete bei Schleiermacher vielmehr „ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“[179].

7. David Friedrich Strauss

David Friedrich Strauss (1808 - 1874) zählt sicher zu den bekanntesten Jesusforschern. Er brachte die aufkommende Mythosforschung mit dem Leben Jesu in Verbindung. Über Strauss ist sehr viel geschrieben worden.[180] Vor allem die nun auch schon ältere Betrachtung von Friedrich Wilhelm Graf ist heute in der Forschung unerlässlich.[181]

David Friedrich Strauss wurde am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg als drittes Kind eines Kaufmanns geboren. Zu seiner Mutter entwickelte Strauss eine sehr intensive Beziehung. Sein Vater blieb ihm aber zeitlebens eher fremd[182]. Schuld daran war die Frömmigkeit des Vaters. Strauss betrachtete sie als völlig überholt. Speziell die Lehre vom Sühnetod Christi und dessen spekulative Mystik entfremdete den Sohn vom Vater. 1825 begann Strauss in Tübingen mit dem Theologiestudium. Das Spektrum der verschiedenen geistigen Welten, mit denen sich Strauss während seines Studiums befasste, war weit. Es reichte von den Schriften Kants, über die Naturphilosophie Schellings bis zur Mystik Jakob Böhmes und dem Spiritismus Kerners. Dann kam Ferdinand Baur nach Tübingen und übernahm einen theologischen Lehrstuhl. Seine Vorlesungen legten den Grund für das weitreichende historische Wissen von Strauss über das Christentum. Gegen Ende seines Studiums lernte Strauss die Hegel’sche Philosophie kennen und wurde ihr begeisterter Anhänger. Vor allem Hegels Religionstheorie faszinierte ihn. In Berlin, wohin Strauss wechselte, um Hegel persönlich zu erleben, lernte er den Privatdozenten Wilhelm Vatke kennen. Dieser lehrte Altes Testament und unterschied in Anlehnung an Hegel die „Ideen der christlichen

---

[178] Erstmals hat Karl Barth seine theologiegeschichtlichen Darstellungen des 19. Jahrhunderts mit Schleiermacher beginnen lassen. Barth, Karl; Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Band 1 und 2. Hamburg 1960³. Viele haben es ihm nachgetan und mit Schleiermacher ein Kapitel der Theologiegeschichte neu aufgeschlagen. Siehe Pannenberg, Wolfhart; Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen 1997. In der Forschung wurde Schleiermacher häufig als der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts bezeichnet. Siehe Birkner; Schleiermacher. S. 9.

[179] Grane, Leif; Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven. Göttingen 1987, S. 98f.

[180] Bibliographie über Strauss, siehe Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 9. S. 29 – 32. Herzberg 1996.

[181] Graf, Friedrich Wilhelm; Kritik und Pseudospekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. München 1982. Er revidierte die bislang herkömmliche Strauss-Auffassung, vom „Jesulogen“ und „Mythenkritiker“ Strauss, hin zu dem spekulativen Dogmatiker. Der Fehler in der Strauss-Forschung lag darin, zu meinen, dass das „Leben Jesu“ das theologische Programm von Strauss gewesen sei. Dabei übersah man, dass das theologische Programm von Strauss erst in seinen Glaubenslehren zum Abschluss kam. Siehe: Wagner, Falk; Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. In: ThR 53 (1988), S. 113 - 200, S. 122.

[182] Sandberger, Jörg F.; David Friedrich Strauss. In: Greschat, Martin (Hrsg.); Gestalten der Kirchengeschichte. Band 9: Die neuste Zeit II. S. 20 - 32. Stuttgart 1994², S. 21. Das Zerwürfnis mit dem Vater ging soweit, dass der Vater auf seinem Sterbebett seinem Sohn zu verstehen gab, dass Gott ihn, den Sohn, wegen seines Buches über Jesus verflucht hätte.

Religion von ihren Vorstellungen“[183]. Vatke benutzte wie Baur den Mythosbegriff für alle Wundergeschichten, über die in den Evangelien berichtet wird. Aus dieser Denkschule heraus entwickelte Strauss seine eigenen Forschungen. Sein erstes und zugleich bekanntestes Werk, das einen wichtigen Platz in den Reihen der theologiegeschichtlichen Veröffentlichungen des 19. Jahrhunderts einnahm, war das „Leben Jesu“[184]. Eigentlich wollte er nur eine Geschichte der Ideen des Urchristentums schreiben, um Klarheit über die Entstehung des Dogmas zu bekommen. Sein „Leben Jesu“ sollte nur ein Prolog dazu sein.[185] Er wollte versuchen, die Geschichten auf den ihnen zugrunde liegenden philosophischen Begriff zu bringen. Dabei nahm er keine Rücksicht auf den religiösen Inhalt der Geschichten.

Strauss unterzog das überlieferte Leben Jesu einer beispiellos scharfen, historischen Kritik. Er führte den von Vatke und Baur stammenden Mythosbegriff[186] in die Erforschung der Historie des Lebens Jesu ein. Für Strauss waren alle Evangelienberichte mythische Texte, weil sie von göttlichem Geschehen berichteten. Der Kern der Geschichte war keine Fälschung, „sondern Ausdruck der sozialen Einheit, genau wie die Sagen eines Volkes.“[187] Strauss gewichtete den historischen Gehalt der Evangelien unterschiedlich. Matthäus und Lukas waren für ihn älter als das Markusevangelium. Das Johannesevangelium schied für ihn als historische Quelle sogar ganz aus. Besonders die Wunder und Geschichten hatten es Strauss angetan, die Reden liess er meist aussen vor. Seine Exegese begann mit der Exegese aus „supranaturaler“ und aus rationalistischer Sicht. Er führte die Widersprüche und Notwendigkeiten der gegensätzlichen Sichtweisen näher aus. Danach führte er jeden Standpunkt mit dem jeweils entgegengesetzten Standpunkt ad absurdum.[188] In einem zweiten Schritt konnte er entweder den historischen Kern einer Überlieferung oder deren völlige Ungeschichtlichkeit feststellen. Die Geburtsgeschichte zum Beispiel, und die Beziehungen der Eltern von Jesus und Johannes dem Täufer bezeichnete Strauss im Gesamten als Mythos.[189] Die Wundergeschichten unterscheid er wie vor ihm Paulus, nach Naturwundern und Heilungswundern. Den Dämonenaustreibungen mass Strauss durchaus einen historischen Gehalt zu, aber nicht in der überlieferten Fassung.[190] Recht scharf zog er auch mit den Gleichnissen zu Gericht. Er ging davon aus, dass sie sich gegeneinander beeinflussten und daher keinen grossen historischen Wert hätten. Im

---

[183] Sandberger, a.a.O., S. 23.
[184] Strauss, David Friedrich; Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen 1. Bd. 1835, 2. Bd. 1836.
[185] Schweitzer; Geschichte. S. 108.
[186] Mythen definierte Strauss folgendermassen: „als geschichtsartige Einkleidung urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“. Strauss; Leben. S. 75. Siehe auch: Lange; a.a.O., S. 233 - 240.
[187] Grane; a.a.O., S. 165.
[188] Rohls; Band 1. S. 512ff.
[189] Schweitzer; Geschichte. S. 118.
[190] Schweitzer; Geschichte. S. 119.

gesamten gesehen bezeichnete Strauss das meiste, was die Evangelien über Jesus berichten, als ungeschichtlich.[191]

Die Öffentlichkeit reagierte mit heftiger Entrüstung auf die Erscheinung des Buches, das sicher ihr Beispiel in der Theologiegeschichte sucht.[192] Das Buch hatte ein praktisches Berufsverbot für Strauss zur Folge. In Zürich gelang es ihm beinahe, doch noch eine Berufung auf einen theologischen Lehrstuhl zu bekommen. Die Berufung war schon ausgesprochen, musste aber wegen heftigster Proteste aus der Bevölkerung wieder zurückgenommen werden. Strauss durfte seinen Professorentitel behalten, wurde aber, noch bevor er die Stelle antreten konnte in den Ruhestand versetzt. Hatte Strauss in der dritten Auflage des „Lebens Jesu" Zugeständnisse an seine Kritiker gemacht, nahm er diese in der vierten Auflage 1840 wieder zurück.[193] Mit dem „Leben Jesu" von Strauss meinte man den Höhepunkt seiner theologischen Leistung ausgemacht zu haben, danach sei sein Werk auf keine grosse Resonanz mehr gestossen. Graf hat diese Ansicht als Legende entlarvt. Er wies mit einer „Spezialbibliographie" zur zeitgenössischen Debatte um die Strauss'sche Glaubenslehre nach, dass auch seine „Glaubenslehre" grosse Resonanz in der Öffentlichkeit erzielte.[194] Am 8. Februar 1874 starb Strauss, im Alter von 66 Jahren. Er hatte sich verbeten, dass an seiner Beerdigung ein Pfarrer sprechen sollte. Auch das Glockengeläut sollte unterbleiben.[195]

8. Bruno Bauer

Schweitzer fügte im Anschluss an Strauss Bruno Bauer (1809 - 1882) in seinen Forschungsüberblick ein.[196] Bezeichnete er das kritische Werk Bauers als „das genialste und vollständigste Repertorium des Leben Jesu […], das überhaupt existiert"[197], war Bauer in Kümmels Theologiegeschichte nur eine Anmerkung wert, in der er betonte, dass die theologiegeschichtliche Bedeutung von Bauer eher sehr klein sei.[198] Die neueren Theologiegeschichten rezipieren Bauer aber recht häufig.[199] In den 60er und 70er Jahren

---

[191] Lange; a.a.O., S. 269ff.

[192] Courth, Franz; Die Evangelienkritik des David Friedrich Strauss im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.); Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. S. 60 - 98. Göttingen 1980. S. 60ff. In einzelnen Monographien wurde die theologische Diskussion, anhand der Dispute von Einzelnen mit Strauss näher dargestellt. Siehe z.B. Ders.; Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhn. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus. Göttingen 1975, und Stümke, Volker; Die positive Christologie Christian Herrmann Weisses. Eine Untersuchung zur Hinwendung der Christologie zur Frage nach dem historischen Jesus als Antwort auf das „Leben Jesu" von David Friedrich Strauss. Frankfurt 1992. Eine umfangreiche Literaturliste zeitgenössischer Kritik am „Leben Jesu" findet sich bei Graf; Strauss, S. 621 - 644.

[193] Kümmel; Testament. S. 147.

[194] Graf; Strauss. S. 122ff.

[195] Sandberger; a.a.O., S. 32.

[196] Schweitzer; Geschichte. S. 171ff.

[197] Schweitzer; Geschichte. S. 189.

[198] Kümmel; Testament. S. 557f, Anm. 351.

[199] Pannenberg; a.a.O., S. 293 – 296, und Rohls; Band 1. S. 537 - 540 und 799f.

sind eine Anzahl Untersuchungen zu Bruno Bauer erschienen.[200] Er gehörte mit Feuerbach und Marx zu den sogenannten Junghegelianern. Daher wird Bauer auch bei der Forschung über die Junghegelianern rezipiert.[201]

Bauer, 1809 in Eisenberg, Sachsen geboren, hatte bei Hegel Theologie studiert. 1834, als Dozent für Theologie in Berlin, machte Bauer als Kritiker von Strauss auf sich aufmerksam. Während er noch in seiner Rezension von Strauss' „Leben Jesu" versuchte, die Historizität der Evangelien zu begründen, wurde er selbst mit der Zeit zum scharfen Kritiker der Geschichtlichkeit der Evangelien und damit der Geschichtlichkeit Jesu, vom Rechtshegelianer zum radikalen Linkshegelianer. Er gehörte wahrscheinlich zum „Doktorclub", dem auch Karl Marx angehörte. Bauers Veränderung begann wohl, als er eine Streitschrift gegen seinen früheren Lehrer, den Alttestamentler Ernst Wilhelm Hengstenberg verfasste.[202] Seine Kritik an den Evangelien führte in ihrer Radikalität dazu, dass er die Historizität Jesu bestritt.[203] In seinem ersten evangelienkritischen Werk, 1840, bezeichnete er das Johannesevangelium als historisch wertlos.[204] Ein Jahr später legte er ein weiteres kritisches Werk nach,[205] indem er sich mit den Synoptikern beschäftigte. Er griff auf eine Quellenhypothese zurück, wonach Markus das „Urevangelium" darstellt. Abschliessend erklärte er auch, dass das Markusevangelium „ein rein schriftstellerisches Kunstwerk"[206] sei. „Bruno Bauers exegetische Kritik am Neuen Testament gipfelte aber nicht darin, dass er die Historizität Jesu a limine geleugnet hätte. Das Hauptergebnis seiner Evangelienforschung lautete vielmehr: Die Evangelien sind literarische Kunstwerke; sie sind untereinander vielfach im literarischen Sinne abhängig; alle Evangelien sind dem Urevangelium des Markus nachgestaltet."[207] Mit seiner Evangelienkritik setzte Bauers allgemeine Kritik am Christentum ein. Er war überzeugt, dass das absolute Subjekt, welches bei Hegel eine Bezeichnung Gottes war, sich im endlichen Subjekt auflöste. Das absolute Subjekt kann aber nur, so war sich

---

200 Dabei thematisierten die Untersuchungen vor allem die Zeit vor oder nach Bauers radikaler Wende: Mehlhausen, Joachim; Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt. Bonn 1965, Ders.; Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation - dargetan an Bruno Bauer. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.); Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. S. 175 - 200. Göttingen 1975. Die aussertheologische Literatur beschäftigte sich hauptsächlich mit dem radikalen Kritiker nach 1840: Siehe dazu, Koch, Lothar; Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers „Kritische Kritik". Stuttgart 1971. Die Lücke in der Forschung wurde mit der Monographie von Lämmermann geschlossen: Lämmermann, Godwin; Kritische Theologie und Theologenkritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewusstseinstheorie Bruno Bauers. München 1979. Zur Einordnung der Bauerliteratur, siehe: Wagner; Theologiegeschichte. S. 125.

201 Zum Beispiel: McLellan, David; Die Junghegelianer und Karl Marx. München 1974. Siehe vor allem: Essbach; a.a.O. Dort findet sich eine kurze Bauerbiographie. Siehe Ders.; a.a.O., S. 69f, Anm. 100.

202 McLellan; a.a.O., S. 62. Vgl. mit Mehlhausen; Dialektik. S. 315 - 329.

203 Rohls; Band 1. S. 524f.

204 Bauer; Bruno; Kritik an der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840.

205 Bauer, Bruno; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig 1841/42.

206 Rohls; Band 1. S. 525.

207 Mehlhausen, Joachim; Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation - dargetan an Bruno Bauer. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.); Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. S. 175 - 200. Göttingen 1975, S. 187.

Bauer sicher, ein Spiegelbild des menschlichen Ichs sein.[208] Mit diesem Gedanken zeigte Bauer seine Nähe zu Feuerbach auf. Gott ist, wie bei Feuerbach, eine Erfindung der Theologen.[209] Bauer verstand sich daher selbst als Atheist.[210] Ebenso wie das Christentum, kritisierte Bauer in scharfer Form auch das Judentum.[211]

In seinem Alterswerk „Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum“ kam Bauer zu dem Schluss, dass das Christentum sich aus einer Verbindung der Lehren Senecas und der jüdischen Denker Philo und Josephus heraus entwickelt hatte. Um die Entstehungsgeschichte des Christentums plausibel zu erklären, brauchte Bauer also keinen Jesus von Nazareth.[212]

9. Romanhafte Jesusdarstellungen: Ernest Renan

Ernest Renan (1823 - 1892) steht in dieser Arbeit stellvertretend für die vielen romanhaften Jesusdarstellungen des 19. Jahrhunderts. Über ihn gibt es so gut wie keine Grundlagenforschung.[213] Die Tatsache, dass alle, der ohnehin wenigen Arbeiten über Renan in französischer Sprache verfasst wurden, zeigt, wie unwichtig er für die deutsche Forschung war und ist. Aktuell gibt es vereinzelte Arbeiten in Deutschland, die Renan, wenn auch nur am Rande, thematisieren.[214]

Ernest Renan, 1823 in Tréguier in der Bretagne geboren, wollte sich in Paris, im Seminar St. Sulpice zum Priester ausbilden lassen. Während seiner Ausbildung las er deutsche wissenschaftliche Theologie. Nachdem sein Zweifel über das Christentum, ausgelöst durch seine Lektüre, immer grösser wurde, trat er im Oktober 1845, „kurz vor Empfang der Subdiakonsweihe“, aus dem Seminar aus. Napoleon III. finanzierte Renan eine Forschungsreise in den Orient.[215] Zusammen mit seiner Schwester liess sich Renan in Gaza nieder, um dort, ähnlich wie Strauss, eine Geschichte der alten Kirche und des Dogmas zu schreiben.

Daraus wurde aber ein „Leben Jesu“[216], das bewusst vom kirchlichen Jesusbild abwich. Jesus war, nach Renan, ein “charmanter Rabbi, der das Reich der Sanften und Demütigen, eben Gottes Reich gründete.“[217] Renan erzählte nur, was ihm als hervorragender Schriftsteller auch sehr gut gelang. Er warf den Evangelienschreibern

---

208 Pannenberg; a.a.O., S. 296.
209 Koch; Bauer. S. 110.
210 Koch; Bauer. S. 113f.
211 Bauer, Bruno; Die Judenfrage. Braunschweig 1843.
212 Genthe; a.a.O., S. 106f.
213 Binder, Hans Otto; Renan, Ernest, Religionswissenschaftler, Orientalist und Schriftsteller. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 8. S. 23 - 27. Herzberg 1994.
214 Zum Beispiel: Völkel, Markus; Geschichte als Vergeltung. Zur Grundlegung des Revanchegedankens in der deutsch-französischen Historikerdiskussion von 1870/71. In: HZ 257 (1993), S. 63 – 108, S. 65 – 78.
215 Schweitzer; Geschichte. S. 207.
216 Renan, Ernest; La vie de Jésus. Paris 1863.
217 Genthe; a.a.O., S. 127.

vor, schlechte Historiker gewesen zu sein.[218] Dabei griff er in seiner Jesusdarstellung auf keine der gängigen Methoden zur Quellenkritik seiner Zeit zurück. Statt dessen entwarf Renan ein Phantasiebild Jesu, das er mit historischen und geographischen Kenntnissen ergänzte, und mit dem sich der Leser aufgrund der psychologischen Darstellung Jesu identifizieren konnte.[219] Besonders wichtig war es ihm, Jesus als der Prediger der reinen Moral, der Bergpredigt darzustellen. Als seine Apokalyptik in Jerusalem keinen Anklang fand, stiftete er mit dem Abendmahl die neue Kirche und danach "drängte es ihn zum Martyrium."[220] Renan schrieb seine Jesusdarstellung in der Zeit, als sogenannte Historienmalereien im Trend lagen. Von den Forschern der Linkshegelianern, wie z.B. Bruno Bauer, übernahm Renan Einzelnes, verzichtete aber auf ein Ideengebäude als Grundlage seiner Darstellung. Er wollte Jesus als Person darstellen, ohne ihn in ein System der weltgeschichtlichen Erfassung einzufügen.[221] Renans Buch löste grossen Wirbel in Frankreich aus.[222] Als Folge wurde ihm von der Regierung, nach nur einem Jahr als Professor am Collège de France, seine Stelle wieder gestrichen. Nach Napoleons Sturz 1871 erhielt Renan seine Professur aber wieder zurück. Politisch wechselte Renan zwischen den Parteien hin und her. Er starb 1892.

Obwohl er einige wissenschaftliche Leistungen aufweisen konnte, verdankte Renan seine Bekanntheit seinem Jesusbuch, das bis heute regelmässig aufgelegt wird. Das Buch ist aus wissenschaftlichen Gesichtspunkten nicht weiter bedeutsam.[223] Das war aber auch nicht das eigentliche Interesse Renans. Er wollte ein Jesusbuch für die breite Masse schreiben, das die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Jesusforschung populärwissenschaftlich darstellte.[224] Renan bediente die Öffentlichkeit mit dem Jesusbild, das von ihr gewünscht wurde.[225]

In Folge wurden viele volkstümliche „Jesusbücher" verfasst.[226] Sie hatten gemeinsam, dass sie alle den wirklichen Jesus vom kirchlichen ablösten. Meistens endete die Darstellung des Lebens Jesu mit der Kreuzigung.

---

[218] Grane; a.a.O., S. 183f.

[219] Renan ging von einer „inneren Wandlung" Jesu aus. Nach seiner ersten Reise nach Jerusalem legte er den jüdischen Glauben ab und entwickelte sich zum Revolutionär. Die revolutionäre Stimmung Jesu zeigte sich in seinem Wunsch, das Gesetz Moses abzuschaffen. Ausserdem begann er sich für den Messias zu halten. Renan äusserte sich auch über das, worüber in den Evangelien nichts berichtet wurde. Er wollte die Seele und das Bewusstsein Jesu darstellen. Siehe Genthe; a.a.O., S. 128 und 130 und 132.

[220] Rohls; Band 1. S. 608.

[221] Genthe; a.a.O., S. 132f.

[222] Schweitzer lieferte eine Liste der „Anti-Renan"-Veröffentlichungen. Schweitzer; Geschichte. S. 635 - 639.

[223] Bezeichnend ist, dass Kümmel Renan trotz dessen grosser öffentlicher Wirkung in seinem Buch über die neutestamentliche Forschung nicht einmal erwähnt.

[224] Rohls dürfte sicher nicht übertrieben haben, als er Renans „Leben Jesu" als eines der meistgelesensten Bücher des 19. Jahrhunderts bezeichnete. Rohls; Band 1. S. 608.

[225] Genthe; a.a.O., S. 126ff.

[226] Siehe dazu: Hurth, Elisabeth; Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman. Hildesheim 1993.

10. Die „Liberale Theologie"

a) Forschungsstand

Viele liberale Theologen beteiligten sich an der „Königsdisziplin" der Theologie, der Jesusforschung. In der neueren Forschungsgeschichte zur „Liberalen Theologie" setzt man gewöhnlich bei Hans-Joachim Birkners Aufsatz „Liberale Theologie" ein.[227] Im vorliegenden Abschnitt wird hauptsächlich auf den TRE-Artikel „Liberale Theologie" von Manfred Jacobs aus dem Jahre 1991 Bezug genommen.[228]

b) Begriff und zeitlicher Rahmen

Der Begriff der Liberalen Theologie wird in neueren Darstellungen auf zwei verschiedene Arten verwendet. Einmal versteht man den Begriff Liberale Theologie im engeren, einmal im weiteren Sinne.[229] Die Liberale Theologie im weiteren Sinne wird bei Friedrich Wilhelm Graf den zweibändigen biographischen Darstellungen der Aufklärung bis Kaiserreich vorangestellt.[230] In einigen neueren Darstellungen zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts wird Liberale Theologie ebenfalls als Begriff im weiteren Sinne angewendet.[231] In diesen Darstellungen ging man davon aus, dass die Grundlage für den Begriff bereits im Begriff „liberal" aus dem 18. Jahrhundert liegt. Dieser Begriff, der soviel wie „freiheitlich, generös, tolerant" bedeutete, zeigte aber gerade noch keine theologische Richtung an. Nimmt man diese Begriffsdeutung an, so erscheint die Liberale Theologie „als Resultat neuzeitlicher, protestantischer Theologieentwicklung überhaupt und nicht, wie es zum ausgehenden 19. Jh. der Fall ist, als eine theologische Position oder Richtung."[232] In seiner Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte[233] versuchte Joachim Mehlhausen beide Ansätze zusammenzubringen. Er ging davon aus, dass der „kirchliche Liberalismus" unterschiedlich auftrat. Zuerst, zur Zeit des „politischen Frühliberalismus", war der „kirchliche Liberalismus" als Verfassungsbewegung in Erscheinung getreten. Erst später wurden die neuen Erkenntnisse, die in der Auseinandersetzung mit Fragen der Kirchenverfassung gewonnen worden waren, auf theologische Probleme im engeren Sinne übertragen.[234] Damit entstand die theologische Richtung der Liberalen Theologie. Genau genommen gab Mehlhausen Jacobs mit dessen engem Ansatz recht.

---

[227] Birkner, Hans-Joachim; Liberale Theologie. In: Schmidt, Martin; Schwaiger, Georg (Hrsg.); Kirche und Liberalismus im 19. Jahrhundert. S. 33 - 42. Göttingen 1976.
[228] Jacobs, Manfred; Liberale Theologie. In: TRE 21 (1991), S.47 - 68.
[229] Jacobs, a.a.O., S. 47f.
[230] Graf; Profile. S. 18f.
[231] Siehe auch: Grane; a.a.O., Berghof, Hendrikus; 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht. Neukirchen-Vluyn. 1985.
[232] Jacobs; a.a.O., S. 47.
[233] Mehlhausen, Joachim; Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. In: ThR 62 (1997), S. 136 - 207.
[234] Mehlhausen; Kirchengeschichte. S. 180.

Definiert man Liberale Theologie nach diesem Ansatz, so begann sie am Anfang der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts, ungefähr mit der Gründung des Protestantismusvereins 1863. Das Ende der Liberalen Theologie war nicht identisch mit dem Ende der wilhelminischen Ära. Sie überlebte zwar den Krieg, verlor aber ihre Stellung als „Leittheologie". Sie reichte bis weit über die Grenzen Deutschlands hinaus und wollte sich bewusst nicht nur im Berücksichtigen wissenschaftlicher Ergebnisse erschöpfen, sondern auch eine Frömmigkeitsbewegung der intellektuellen Redlichkeit sein. Als Gegner sahen die Vertreter der Liberalen Theologie die Orthodoxie auf der einen Seite und den aufkommenden Naturalismus auf der anderen Seite an.

Jacobs unterteilte die Liberale Theologie in zwei Abschnitte: in einen „Altliberalismus" und einen „Neuliberalismus". Dem Altliberalismus werden Theologen wie Albrecht Ritschl und Heinrich Julius Holtzmann zugeordnet. „Der im Altliberalismus häufig vorkommende Leitbegriff des „Religiös-Sittlichen" nahm die zukunftsorientierte Reich-Gottes-Erwartung in weltgeschichtlicher Horizontalität auf,"[235] ergänzt durch viele Anregungen von Kant, Hegel, Fichte und Schleiermacher. Gott konnte im Altliberalismus weitgehend nur im aufgeklärten „Theismus" gedacht werden. Ausserdem waltete nach altliberaler Vorstellung in der Weltgeschichte ein teleologischer Prozess. So überwanden sie die Systembildung und Spekulation, wie sie noch für die Theologie, zum Beispiel bei Strauss prägend war und wandten sich hin zum „Historismus". Holtzmann als wichtiger Vertreter des Altliberalismus übernahm und verfeinerte die Literarkritik an der Bibel.

Die Liberale Theologie, die die theologische Wissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts beherrschte, bezeichnete man als Neuliberalismus. Drei Eigenschaften zeichneten ihn aus: Die Fragen nach dem Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften wurden in bedrängender Weise wahrgenommen. Mit verstärkter Einbeziehung der historischen Kritik, wurde eine teleologische Weltdeutung immer zweifelhafter. Ausserdem rückte die „Religionsgeschichte" ins Zentrum der Theologie. „Der Neuliberalismus" fächerte sich in vier Richtungen auf, die der Jesusforschung recht unterschiedliche Bedeutung beimass: in die „Ritschl-Schule" und den „Marburger Neukantismus", die Religionsgeschichte, die religionspsychologische Richtung und die „monistische mystische" Theologie.[236] Die „Ritschl-Schule" wurde hauptsächlich von Historikern, wie zum Beispiel Adolf von Harnack dominiert. Sie betonte die Wichtigkeit der Leben-Jesu-Forschung und damit die Geschichtlichkeit der christlichen Religion im Allgemeinen. Der Neukantismus um Wilhelm Herrmann schlug eine andere Richtung ein. Nicht die Geschichte war das Wichtige, sondern allein das religiöse Bewusstsein.

[235] Jacobs; a.a.O., S. 50.
[236] Jacobs; a.a.O., S. 55.

Troeltsch als Anhänger der Religionsgeschichte, betonte, dass die christliche Theologie offen gegenüber anderen Geisteshaltungen sein müsse. Die „Religionspsychologie“ führte diese Gedanken weiter. Als vierte Richtung innerhalb des Neuliberalismus beschäftigte die monistisch-mystische Theologie grosse Teile der Bevölkerung. In dieser theologischen Richtung ging man davon aus, dass die Rekonstruktion des Lebens Jesu unmöglich war, man bestritt sogar die Geschichtlichkeit Jesu.

c) Zwei-Quellen-Theorie

Nach dem „Erdbeben“, das Strauss über die Theologie gebracht hatte, wandte man sich nun den neutestamentlichen Quellen zu. Durch Quellenkritik versuchte man aus den Evangelien die ursprünglichere Vorlage herauszulösen, um so zu den Berichten vorzudringen, die noch von Augenzeugen stammten.[237] Bisher konnte sich keine Theorie über den Quellenwert der neutestamentlichen Texte durchsetzen. Beinahe jeder ernstzunehmende Theologe wartete mit einer eigenen Theorie auf. Mit der Zwei-Quellen-Theorie wurde es anders. Sie stammte ursprünglich von Christian Herrmann Weisse und Christian Gottlob Wilke.[238] Erst Heinrich Julius Holtzmann[239] und Bernhard Weiss[240] bauten die Theorie aus und nannten sie Zwei-Quellen-Theorie. Sie wurde in der Theologie bis zur Jahrhundertwende zur Lehrmeinung und ist es bis heute.[241] Es ist eine erstaunliche Leistung, dass eine Quellentheorie, die nicht durch neue Quellenfunde[242] legitimiert ist, bis heute zum Basiswissen innerhalb der theologischen Forschung zählt. Man erkannte zwar, dass die Zwei-Quellen-Theorie Mängel aufweist, hat aber ausser Anfragen[243] an die Quellentheorie keine neue brauchbare Theorie gefunden, die ebenso stimmig wäre.[244]

Die Zwei-Quellen-Theorie geht davon aus, dass dem Lukas- und dem Matthäusevangelium zwei Quellen zugrunde liegen: das Markusevangelium und die

---

237 Genthe; a.a.O., S. 123f.

238 Weisse, Hermann Christian; Die Evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet. 2 Bände. Leipzig 1838, und Ders.; Die Evangelienfrage im gegenwärtigen Stadium. Leipzig 1856, Wilke, Christian Gottlob; Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien. Dresden, Leipzig 1838. Siehe auch Schweitzer; Geschichte. S. 155 - 171.

239 Holtzmann, Heinrich Julius; Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863. Siehe auch die bis heute in der Forschung gängige Biographie Holtzmanns, Bauer, Walter; Heinrich Julius Holtzmann. Giessen 1932, vgl. Reventlow, Henning Graf; Bedingungen und Voraussetzungen der Bibelkritik in Deutschland in der Periode des zweiten Reiches und der Zeit bevor - Der Fall Heinrich Julius Holtzmann. In: Müller, Wolfgang Erich; Schulz, Hartmut H. R. (Hrsg.); Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag. S. 264 - 283. Würzburg 1992.

240 Weiss, Bernhard; Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1886.

241 Zur Forschungsgeschichte von Q: Schmithals, Walter; Einleitung in die ersten drei Evangelien. Berlin 1985, S. 197 - 201 und 215 - 229.

242 Mit Ausnahme der Quellenfunde von Tischendorf. Siehe Genthe; a.a.O., S. 113 - 116.

243 Stoldt erhob gegenüber der Markushypothese gewichtige Vorwürfe. Nach seiner Meinung hatte sich die Markushypothese, trotz schwerer Mängel nur durchgesetzt, weil damit erhofft wurde, man könne mit ihr die Evangelien gegen die vernichtende Kritik, die Strauss an ihnen übte, retten. Stoldt, Hans-Herbert; Geschichte und Kritik der Markushypothese. Giessen 1986², S. 206ff.

244 Mit Ausnahme des durchaus ernstzunehmenden Ansatzes von Rainer Riesner in seiner Dissertation: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung. Tübingen 1981.

Spruchquelle Q. Die Spruchquelle setzte sich aus Sprüchen und Geschichten, aber keinen Passions- und Ostergeschichten zusammen. Der Aufbau der Quelle Q ist bis heute noch nicht vollständig geklärt. Die Texte von Q lagen den Evangelienschreibern Matthäus und Lukas in griechischer Sprache vor. Neben der Quelle Q und dem Markusevangelium standen den Evangelienschreibern Lukas und Matthäus jeweils ein Sondergut[245] zur Verfügung.

11. Adolf von Harnack

Adolf von Harnack (1851 - 1930) gilt als ein Vertreter einer konsequent historischen Erfassung des Lebens Jesu. Gleichzeitig ist er ein klassischer Vertreter der Liberalen Theologie. Über Harnack gibt es eine Fülle von Untersuchungen[246], aber eine umfangreiche Biographie fehlt bisher.[247]

Als Sohn von Theodosius Harnack am 7. Mai1851 in Dorpat geboren, war Harnacks Jugendzeit stark vom orthodoxen Luthertum geprägt. Nach drei Jahren Studium der Theologie in Dorpat zog Harnack nach Leipzig. Dort emanzipierte er sich zusehends von seinem Vater und dessen Lehre. Er spezialisierte sich auf Kirchengeschichte und wurde nach dem üblichen Werdegang 1879 auf eine Professur für Kirchengeschichte nach Giessen berufen. Nach zwei Jahren Tätigkeit in Marburg wechselte Harnack 1888 nach Berlin. 1890 wählte man ihn zum Mitglied in der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Auf Anfrage ergriff Harnack für einen württembergischen Pfarrer Partei, der das apostolische Glaubensbekenntnis für Taufen verweigerte. Der theologische Streit, der durch Harnacks Äusserung ausgelöst wurde, ging als „Apostolikumsstreit" in die Geschichte ein.[248] Harnacks Kritik richtete sich aber nicht gegen das Glaubensbekenntnis im Pauschalen. Einzig das Wörtlichnehmen des Apostolikums in seinen einzelnen Passagen, vor allem der Passage über die Jungfrauengeburt, lehnte er als intellektuelles Ärgernis ab. Theologiegeschichtlich bedeutend war seine Arbeit zusammen mit Theodor Mommsen in der Kirchenväterkommission und seine Vorlesung vom Wintersemester 1899/1900 über

245 ~~Beim Sondergut des Lukas~~ handelt es sich z.B. um Vor-, Geburts- und Kindheitsgeschichten aus Lk. 1 und 2. Matthäus führte inhaltlich andere Geschichten zur Kindheitszeit Jesu ein, die ebenfalls zum Sondergut zählen.

246 Schneemelcher Wilhelm; Adolf von Harnack (1851 - 1930). In: Greschat, Martin (Hrsg.); Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. I. S. 198 - 218. Stuttgart 1978, Kantzenbach, Friedrich Wilhelm; Harnack, Adolf von (1851 - 1930). In: TRE 14 (1985), S. 450 - 458. Siehe auch: Hübner, Thomas; Adolf von Harnacks Vorlesung über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemässer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1994, und Jantsch, Johanna; Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer. Bonn 1990.

247 Rebenich, Stefan; Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Berlin 1997, S. 8.

248 Jantsch; a.a.O., S. 10f, siehe auch: Rohls, Jan; Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 2. Das 20. Jahrhundert. Tübingen 1997, S. 85.

„Das Wesen des Christentums“,[249] die er unter grossem öffentlichen Interesse veranstaltete.[250]

In dieser Vorlesung, die er für Hörer aller Fakultäten hielt, fragte er nach dem Eigentlichen des Christentums. Die Antwort wollte Harnack allein mit den Mitteln der erstarkenden Geschichtswissenschaft, also rein historisch geben.[251] Damit verzichtete er auf die in dieser Zeit aufkommende religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums. Der Schwerpunkt des Wissens über Jesus lag nach Harnack in Jesu Verkündigung und Wesen. Er stellte die Themen der Verkündigung in drei Kreisen dar, bei der jeder Kreis aber die ganze Verkündigung Jesu enthielt. Ein erster Kreis stellte das „Reich Gottes“ und sein Kommen in Jesus dar. Die Predigt von Gott als dem „Vater“ und dem „unendlichen Wert der Menschenseele“, der für Harnack erst durch Jesu Kommen sichtbar geworden ist, gehört in einen zweiten Kreis. Der dritte Kreis beinhaltete nun „das Gebot der Liebe und eine neue Gerechtigkeit“, die durch Jesus erkennbar geworden waren.[252] Für Harnack war das Christentum die absolute Religion, die durch Jesu grossen Eindruck in ihm ihren Stifter sah, obwohl Jesus nicht beabsichtigte, eine neue Religion oder die Kirche zu errichten. Harnack räumte auch ein, dass die Gedanken Jesu nicht originär von ihm selbst stammten, sondern im Judentum schon lange angelegt waren. Durch Jesus erhielt die „neue Lehre“ aber neue Brisanz und Exklusivität, die sie im Judentum nicht gehabt hatte. Von der „neuen Lehre“ ausgehend, wollte Harnack die Geschichte Jesu und die Geschichte des Urchristentums rekonstruieren. Er hielt das Messiasbewusstsein Jesu für im Kern auf Jesus selbst zurückführbar. Jesus übte aber, nach Harnacks Überzeugung, sein „Messiasamt“ nicht aus. Darüber hinaus ging er davon aus, dass sich die Messiasvorstellung Jesu schon zu dessen Lebzeiten weiterbildete.[253] Die „Zwei-Naturenlehre“ lehnte Harnack als ungeschichtlich ab, weil die Lehre auf der Vorstellung gründete, dass Jesus nicht nur eine menschliche Natur, sondern auch eine göttliche Natur gehabt hatte. Jesus war aber für Harnack nur ein Mensch gewesen. Darüber hinaus wollte und konnte Harnack als Historiker nichts aussagen.[254]

Harnack hat in der geschichtlichen Erforschung der Umwelt des Urchristentums unübersehbar Grosses geleistet. Kümmel führte ihn in seiner Theologiegeschichte unter

249 Harnack, Adolf von; Das Wesen des Christentums. Mit einem Vorwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart 1950.
250 Harnack hat kein spezielles Jesusbuch geschrieben. Sein Jesusbild lässt sich aber aus seiner Vorlesung „das Wesen des Christentums“ eruieren.
251 Für Murrman-Kahl war Harnack ein idealtypischer Vertreter des „Historismus“. Siehe Murrman-Kahl, Michael; Die entzauberte Heilsgeschichte. Der „Historismus“ erobert die Theologie 1880 - 1920. Gütersloh 1992, S. 393f. Zum „Historismus“ als Begriff, siehe Wittkau, Annette; „Historismus“. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Göttingen 1992.
252 Harnack; a.a.O., S. 40, siehe auch Genthe; a.a.O., S. 141f.
253 Siehe das „Petrusbekenntnis“ in Mt. 16, 13-20. Alle Quellen, die von der Messianität Jesu berichteten und die chronologisch vor dem Petrusbekenntnis lagen, erklärte Harnack zu späterer Gemeindebildung.
254 Jantsch; a.a.O., S. 82ff.

die Rubrik der „konsequent geschichtlichen Betrachtung“[255]. Nicht zu übersehen ist aber auch, dass Harnack, ebenso wie viele seiner Zeitgenossen[256], eine neue Forschungsrichtung in der Theologie, die Religionsgeschichte[257], die in der Zeit nach der Jahrhundertwende bis zum 1. Weltkrieg ihre Blüte hatte, deutlich und bestimmt abgelehnt hatte. Gerade die Religionsgeschichte war es aber, die durch den Vergleich des Christentums mit anderen Religionen historisch wertvolle Entdeckungen machte.

12. Ernst Troeltsch

Ernst Troeltsch (1865 - 1923) spielte eine wichtige Rolle bei der Erforschung des Protestantismus an der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Er thematisierte die Krisenstimmung und geriet zur Liberalen Theologie auf Distanz. Es gibt sehr viele Untersuchungen zu seiner Person. Die Ernst-Troeltsch-Gesellschaft unterstützt die Troeltsch-Forschung. Sie mündete in die zehnbändigen Troeltsch-Studien.[258] Im Jahr 1991 erschien zusätzlich eine umfangreiche Biographie.[259] Eine der jüngsten Veröffentlichungen zu Ernst Troeltsch betraf die Jesusforschung.[260] Ausserdem begann man 1998 mit der Herausgabe der Troeltsch-Gesamtausgabe[261].

Ernst Troeltsch wurde 1865 in Augsburg als Sohn eines Arztes geboren. In Augsburg, Erlangen, Berlin und Göttingen studierte er Theologie und Philosophie und besuchte auch Vorlesungen in Nationalökonomie und Geschichte. Die Epoche der Aufklärung nahm einen wichtigen Platz in seinen Studien ein. 1894 wurde er, mit gerade 29 Jahren, auf eine ordentliche Professur für Systematische Theologie nach Heidelberg berufen. Sehr bald war Troeltsch über die Grenzen der Universität hinaus bekannt. Neben Harnack vertrat er einen für die Zukunft offenen „Kulturprotestantismus“. Nach vierjährigen Kämpfen wurde Troeltsch dann doch nach Berlin auf einen eigens für ihn geschaffenen Lehrstuhl für „Kultur-, Geschichts-, Gesellschafts- und Religionsphilosophie und christliche Religionsgeschichte“ berufen. Nach dem Krieg war Troeltsch zum Spitzenkandidat der DDP in die Verfassungsgebende Preussische Landesversammlung gewählt worden. Sein politisches Engagement unter anderem als

---

[255] Kümmel; Testament. S. 145 - 258.

[256] In der Ablehnung der „Religionsgeschichte“ war Harnack mit vielen konservativen Theologen einer Meinung.

[257] Zum Begriff „Religionsgeschichte“: Wrede, William; Das Theologische Studium und die Religionsgeschichte. In: Ders.; Vorträge und Studien. Tübingen 1907, S. 64f. Als wichtigste Vertreter der „Religionsgeschichtlichen Schule“ sind Eichhorn, Troeltsch, Bousset, Bornemann, Hackmann, Rahlfs, Heitmüller, Otto, Weiss, Wrede und Gunkel zu nennen. Siehe Lüdemann, Gerd; Schröder, Martin; Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation. Göttingen 1987, S. 54 – 92, Claussen, Johann Hinrich; Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie. Tübingen 1997, S. 29.

[258] Renz, Horst; Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Troeltsch-Studien I - X. Gütersloh 1982 - 1998. Zusätzlich veröffentlichten Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Ruddies 1982 eine Ernst Troeltsch Bibliographie. Siehe: Graf, Friedrich Wilhelm; Ruddies, Hartmut (Hrsg.); Ernst Troeltsch Bibliographie. Tübingen 1982.

[259] Drescher, Hans-Georg; Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen 1991.

[260] Claussen; a.a.O.

[261] Graf, Friedrich Wilhelm; Hübinger, Gangolf; Drehsen, Volker; Rendtorff, Trutz (Hrsg.); Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin 1998.

Spitzenkandidat der DDP für die Verfassungsgebende Preussische Landesversammlung prägte die Veröffentlichungen seiner Berliner Zeit. Zusätzlich zu seinen politischen Tätigkeiten pflegte Troeltsch auch während des Krieges Kontakte zum Ausland und weitete seine Überlegungen auf andere Kulturen und Religionen aus. Eine geplante Grossbritannienreise konnte Troeltsch 1923 nicht mehr antreten, denn er starb am 31. Januar desselben Jahres.

Troeltsch steht wie kaum ein anderer für die Krisentheologie am ausgehenden Jahrhundert.[262] Er fühlte sich an der Schwelle einer neuen Zeit und einer ungewissen Zukunft stehen. Die Angst vor der ungewissen Zukunft durchzog sein Werk.[263] Eine Anekdote aus dem Leben Troeltschs schildert genau die Mischung aus Krisentheologie und Zukunftszugewandtheit. Bei einem Treffen der „Christlichen Welt" sprang Troeltsch nach einem langatmigen Vortrag aufs Katheder und begann mit den Worten: „Meine Herren, es wackelt alles."[264] Danach entfaltete er in einigen wenigen Sätzen seine Sicht von der geistigen Situation seiner Zeit. Bisher hatte vor allem Harnack die Theologie mit rein geschichtlichen Methoden untersucht. Troeltsch sah aber, dass sich Harnack und andere bei ihrer geschichtlichen Betrachtung nicht völlig der Dogmatik entledigt hatten.[265] Aus diesem Grunde geriet Troeltsch zur herrschenden Theologie mit Harnack an der Spitze in kritische Distanz.[266]

Nicht nur die historische Erforschung der Theologie, sondern der ganze Historismus befand sich gemäss Troeltsch in einer Krise.[267] Troeltsch stellte Leitkriterien für eine neue historische, im Gegensatz zu einer dogmatischen, Methode auf, mit der das Quellenmaterial nach dem Historischen Jesus untersucht werden sollte. Die Leitkriterien setzten sich aus drei Grundprinzipien zusammen: Kritik, Analogie und Korrelation. Mit diesen Begriffen wich Troeltsch von der üblichen Methode in der Exegese ab.[268] Um das Leben Jesu zu deuten, verblieb Troeltsch innerhalb der Religionsgeschichtlichen Schule, ohne sich direkt zu ihr zu bekennen. Troeltsch erklärte die Person Jesu von seiner Predigt her, mit den Kerngedanken der Naherwartung, der

---

[262] Graf, Friedrich Wilhelm; Tanner, Klaus; Das religiöse Fundament der Kultur. Zur Geschichte der neueren protestantischen Kulturdebatte. In: Ziegert, Richard (Hrsg.); Protestantismus als Kultur. S. 7 - 66. Bielefeld 1991, S. 29.

[263] Als man versuchte, das Werk Troeltschs aufzubereiten und zu bewerten, nahm man häufig zwei Begriffe, um zu betonen, dass Troeltsch an der Schwelle in eine neue Zeit stand: „Neuzeit" und „Moderne". Siehe Renz; Graf (Hrsg.); Troeltsch-Studien I – X. Vor allem: Renz, Horst; Graf, Friedrich Wilhelm; Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs. (Troeltsch-Studie, Bd. 4.) Gütersloh 1987.

[264] Köhler, Walter; Ernst Troeltsch. Tübingen 1941, S. 1.

[265] Claussen; a.a.O., S. 14 und 33f.

[266] Troeltsch, Ernst; Was heisst "Wesen des Christentums"? In: ChW17 (1903), S. 443ff, siehe auch Drescher; a.a.O., S. 287 - 294.

[267] Troeltsch, Ernst; Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Tübingen 1922.

[268] Troeltsch, Ernst; Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie. In: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. (Gesammelte Schriften, Zweiter Band.) S. 729 - 753. Aalen 1981[4]. Vgl. Drescher; a.a.O., S. 161ff. und Claussen; a.a.O., S. 17f.

Ethik, vor allem bestehend aus dem „Doppelgebot der Liebe“[269] und dem Gottesgedanken.[270] Er sah in Jesus den Vollender des Prophetismus. Troeltsch betonte, entgegen der damaligen Theologie, die grosse Nähe Jesu in Leben und Lehre zum Judentum und stellte ihn vorbehaltlos in die Religionsgeschichte, wich aber von der Meinung seiner Kollegen in der religionsgeschichtlichen Schule ab, indem er neben die Eschatologie den Gottesgedanken stellte und diesen sogar als Zentrum der Predigt Jesu bezeichnete.[271]

Troeltsch hat sich mit seinen Erkenntnissen bleibenden Verdienst in der theologischen Forschung erworben. Mit seinen Leitkriterien brachte er die konsequente historische Betrachtung in die Theologie ein und räumte damit mit dogmatischen Vorannahmen auf. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass er entgegen der herrschenden Lehre, den Konflikt Jesu mit den Pharisäern nicht zum „interpretatorischen Generalschlüssel“[272] erhob.

13. Die konsequente Eschatologie - Johannes Weiss

Die Errungenschaften von Johannes Weiss (1863 - 1914) für die Jesusforschung drohen gegenüber denen von Albert Schweitzer unterzugehen. Im Jahr 1989 ist eine Monographie über Johannes Weiss erschienen.[273] Sie hat den Titel: „Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss.“ Eigentlich handelte es sich bei dieser Monographie ebenfalls um eine Wiederentdeckung der Person Johannes Weiss. Trotz eines verstärkten Forschungsinteresses für die Religionsgeschichte, initiiert vom Göttinger Archiv Religionsgeschichtliche Schule, blieb Johannes Weiss ein Forschungsobjekt am Rande. Neben der Monographie von Berthold Lannert seien noch auf zwei Aufsätze hingewiesen.[274]

Johannes Weiss wurde am 13. September 1863 in Kiel geboren. Er entstammte einer Theologenfamilie. Sein Vater war der berühmte Theologe Bernhard Weiss. Im Frühjahr 1882 nahm Weiss sein Theologiestudium in Marburg auf, daneben besuchte er Veranstaltungen in Berlin und an der Universität Göttingen. Dabei hörte er unter anderem bei Wilhelm Dilthey, Julius Kaftan, Heinrich von Treitschke und Albrecht Ritschl. Sein Interesse während des Studiums richtete sich auf die Botschaft des Christentums und deren Vermittlung. Bereits in seinem ersten Semester bekam Weiss

[269] Mt. 22, 37-40 par.
[270] Claussen; a.a.O., S. 100. Siehe auch Troeltsch, Ernst; Paul Wernle: Jesus. In: ThLZ 41 (1916), S. 54 - 57.
[271] Claussen; a.a.O., S. 288f.
[272] Ebenda.
[273] Lannert, Berthold; Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss. Tübingen 1989.
[274] Regner, Friedemann; Johannes Weiss: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“. Gegen eine theologiegeschichtliche fable convenue. In: ZGK 84 (1973), S. 82 – 92, und: Schmithals, Walter; Johannes Weiss als Wegbereiter der Formgeschichte. In: ZThK 80 (1983), S. 389 - 410.

Universitätskontakt mit Albrecht Ritschl.[275] In einem kurzen Studienaufenthalt während seines ersten Semesters lernte er in Giessen Adolf von Harnack kennen. Über Berlin führte sein Weg weiter nach Göttingen. Bereits ein Jahr nach Abschluss seines Studiums wurde Weiss zum Extraordinarius befördert. Aus einer Beschäftigung mit der Neuherausgabe eines Lukaskommentars erwuchs sein Erstlingswerk: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“[276], das in die Theologiegeschichte einging. Das Werk beschäftigte sich, schon wie der Titel sagt, nicht mit dem Leben Jesu als Gesamtem, sondern nur mit der Predigt Jesu.

Bei all seinen Untersuchungen befand sich Weiss quellenkritisch auf der Höhe der Zeitmeinung.[277] Er lässt sich recht klar der Religionsgeschichtlichen Schule zuordnen[278] und legte seinen exegetischen Studien die Zwei-Quellen-Theorie zugrunde. Überdies war die Priorität des Markusevangeliums „für ihn keine Hypothese mehr, sondern ein wissenschaftliches Ergebnis.“[279] Weiss brach auch mit der Vorstellung, Markus sei ein Schriftsteller gewesen. Er konnte in ihm allenfalls den Sammler der bereits vorhanden Überlieferung sehen. In diesen Überlieferungen, die, nach seiner Meinung, teils schriftlich und teils mündlich dem Evangelisten vorlagen, stellte Weiss sehr oft Einzelstücke anekdotischen Charakters fest.[280] Das Matthäusevangelium war nach der Meinung von Weiss erst „sehr spät entstanden“[281]. Folglich tat er sich schwer, einem Trend der zeitgenössischen Theologie zu folgen und die Reich-Gottes-Vorstellungen des Historischen Jesus hauptsächlich aus dem Matthäusevangelium heraus abzuleiten.[282] Er konnte nur mit Mühe authentische Jesusworte daraus ziehen. Zu stark hatte der Gemeindeglaube die ursprüngliche Predigt Jesu schon christologisch übermalt.[283] Hieraus folgerte er, dass der Glaube Jesu ein grundlegend anderer war, als der Glaube der urchristlichen Gemeinde.

---

[275] Weiss war schon lange vor seinem Studium mit Albrecht Ritschls Sohn Alexander sehr gut befreundet. Während seiner Studienzeit in Göttingen besuchte Weiss eigentlich alle angebotenen Veranstaltungen von Ritschl und vertiefte seinen privaten Kontakt zur Familie, dessen eigentliche Krönung die Hochzeit mit Auguste Ritschl am 10. August 1889 war. Siehe Lannert, Berthold; a.a.O., S. 20ff.

[276] Weiss, Johannes; Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1964[3].

[277] Lannert, Berthold; a.a.O., S. 152 - 154.

[278] Dafür spricht zum einen Göttingen als Ort seiner wichtigsten wissenschaftlichen Betätigung, zum anderen die zweite Auflage seiner „Predigt Jesu“. Hatte Weiss sich in der ersten Auflage noch auf die neutestamentlichen Quellen beschränkt, um Jesu Verständnis vom Begriff „Reich Gottes“ herauszuarbeiten, so benutzte Weiss in seiner zweiten Auflage aus dem Jahre 1900 neben neutestamentlichen Quellen auch alttestamentliche und apokryphe Quellen. Zusätzlich erweiterte er die zweite Auflage noch um ein ganzes Kapitel bei dem er „alttestamentliche und jüdische Vorbilder der Idee des Reiches Gottes“ vorstellte. Siehe Weiss, Johannes; a.a.O., S. 1 – 35.

[279] Zitiert nach: Schmithals; Weiss. S. 393.

[280] Schmithals schloss daraus, dass Weiss mit der Entdeckung der Einzelstücke der Formgeschichte entscheidend den Weg bahnte. Schmithals; Weiss. S. 396.

[281] Weiss, Johannes; a.a.O., S. 8.

[282] Weiss distanzierte sich auch vor allem von der traditionellen Gleichnisdeutung, die die Reich-Gottes-Vorstellung Jesu herauslösen wollte. Siehe Weiss, Johannes; a.a.O., S. 10.

[283] Weiss, Johannes; a.a.O., S. 8f.

Weiss nahm in seiner Veröffentlichung eine eschatologische Deutung seiner Predigt „Vom Reiche Gottes“, und damit auch des gesamten Leben Jesu vor.[284] Er war sehr wohl ein Vertreter der Liberalen Theologie, aber seine Wiederentdeckung der Eschatologie brachte ihm viel Kritik, vor allem wegen der „Einseitigkeit der Untersuchungen“, gerade von seinen theologischen Freunden der Religionsgeschichtlichen Schule, ein.[285] In der Liberalen Theologie verstand man den Begriff „Reich Gottes“ als immanentes Ziel der Welt. Weiss widersprach dieser teleologischen Weltdeutung. Seine neutestamentlichen Studien hatten vielmehr zum Ergebnis, dass Jesus mit dem „Reich Gottes“ einen völligen „Bruch in der Geschichte“ erwartet hatte. Weiss ging davon aus, dass Jesus mit seiner Predigt „Vom Reiche Gottes“, ausgehend von seinen Parusiereden[286], nicht eine sittliche Vervollkommnung der Menschheit gemeint hatte, wie es die Liberale Theologie um Ritschl lehrte, sondern „das Ende der Welt“. Nach Weiss schuf Jesus aber den Begriff vom Reich Gottes nicht selbst, sondern knüpfte an populäre Verständnisse des Begriffs an. Zudem betonte Weiss, dass Jesus nicht selbst am Umsturz des Systems gearbeitet, sondern dass er diesen Umsturz von einem „übernatürlichen Eingriff Gottes“[287] erwartete hatte. Jesu Reden und Handeln wurde von dieser „Naherwartung“ entscheidend geprägt.

Wie werden aber die Leistungen von Weiss aus heutiger Sicht beurteilt und welchen Einfluss haben seine Erkenntnisse für die aktuelle theologische Forschung? Jürgen Moltmann sprach in seiner „Theologie der Hoffnung“ von Johannes Weiss’ „bahnbrechendem Werk“[288]. Als einen „grossen Meilenstein auf dem Weg zur eschatologischen Revolution“[289], bezeichnete Lucian Hölscher das Erstlingswerk von Weiss. Franz Gruber ging sogar noch einen Schritt weiter: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes ist ohne Zweifel der Durchbruch in der Exegese der Leben-Jesu-Forschung.“[290] Sauter korrigiert aber die grosse Bedeutung, die man Weiss zusammen mit Albert Schweitzer für die Wiederentdeckung der Eschatologie zumass. Schweitzer und Weiss hatten allenfalls, so Sauter, das Bild Jesu des 19. Jahrhunderts kräftig korrigiert.[291] Lannert machte in seiner Biographie über Weiss auf ein grundsätzliches Problem der Weiss-Forschung aufmerksam. Es liegt darin, dass viele Weiss’ Werk nur über

[284] Eschatologie meint grundsätzlich „Lehre von den letzten Dingen“. Eine grundlegende Vorstellung der Eschatologie, siehe: Sauter, Gerhard; Einführung in die Eschatologie. Darmstadt 1995.
[285] Lannert, Berthold; a.a.O., S. 209 - 226. Siehe vor allem Gunkel, Bousset und Holtzmann.
[286] Hauptsächlich meinte Weiss, in Parusiereden (Mk. 13 und Lk. 17) den konkreten Inhalt der Reich-Gottes-Vorstellungen Jesu entdeckt zu haben. Siehe Weiss, Johannes; a.a.O., S. 32f.
[287] Weiss, Johannes; a.a.O., S. 24.
[288] Moltmann, Jürgen; Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München 1964, S. 31.
[289] Hölscher, Lucian; Weltgericht oder Revolution. Protestantismus und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. Stuttgart 1989, S. 66.
[290] Gruber, Franz; Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Frage der eschatologischen Hoffnung. Freiburg 1997, S. 203.
[291] Sauter; a.a.O., S. 35f.

Schweitzers Leben-Jesu-Forschung wahrnahmen und rezipierten.[292] Insofern ist es schwierig, die von Schweitzer abweichenden Ergebnisse in der Forschung überhaupt wahrzunehmen.

14. Leugnen der Geschichtlichkeit Jesu

Nachdem man im Historismus die Geschichtswissenschaft zum alleinigen Hilfsmittel erklärt hatte, und Jesus in der religionsgeschichtlichen Forschung, stärker als bisher, in den religiösen Kontext seiner Zeit eingeordnet wurde und damit die Singularität Jesu zumindest in Frage gestellt war, verwundert es sicher nicht, dass nach der Jahrhundertwende Stimmen laut wurden, die die Existenz der Person Jesu als reale, geschichtliche Person bezweifelten. Nur schwer ist heute das Nachzeichnen dieser Debatten möglich, denn von der Forschung ist dieser Streit eigentlich nur am Rande zur Kenntnis genommen worden.[293] Als Streitführer seien Arthur Drews und Albert Kalthoff aufgeführt.

a) Albert Kalthoff

Kalthoff (1850 - 1906) studierte in Halle Theologie und schloss sein Studium mit einer Promotion in Philosophie ab. Anschliessend wurde er Pfarrer einer Landgemeinde in Brandenburg und vertrat "historisch-freisinnige" Theologie. Als er Predigten im von ihm gegründeten Protestantischen Reformverein veröffentlichte, wurde er 1879 von seiner Landeskirche des Amtes enthoben. Daraufhin wechselte Kalthoff nach Bremen. In der dortigen Martini-Gemeinde konnte er wieder als Pfarrer arbeiten.[294] Kalthoffs Theologie entwickelte sich zwischen den Extremen Marx und Nietzsche, und er selbst wurde innerhalb der „monistischen Bewegung" zum beliebten Redner.[295] 1906 gründeten Kalthoff, Haeckel und Ostwald den Deutschen Monistenbund,[296] der unter anderem als Plattform für die Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu diente. Fünf Monate nach der Gründung starb Kalthoff.

Ursprünglich hatte Kalthoff historische Forschungen am Leben Jesu getrieben. Es kam einer kleinen Sensation gleich, als er 1902 sein neustes Werk, einen

---

[292] Lannert, Berthold; a.a.O., S. 253ff.

[293] In den gängigen Theologiegeschichten findet man nur wenig zu dieser Debatte. Als Zeitgenossen führten Schweitzer, der komplette Bibliographien aufweist, Weinel und Pfannmüller Näheres zum Streitthema der Geschichtlichkeit Jesu aus. Siehe: Schweitzer; Geschichte. S. 451 – 561, Weinel, Heinrich; Jesus im 19. Jahrhundert. Tübingen 1914, S. 312 – 323, Pfannmüller, Gustav; Jesus im Urteil der Jahrhunderte; die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart. Berlin 1939², S. 431 – 442.

[294] Hübinger betonte im Gegensatz zu Nipperdey, Thomas; Deutsche Geschichte 1866 - 1918. Erster Band: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1991², S. 516, dass Kalthoff trotz Schwierigkeiten in Bremen weiterhin als Pfarrer tätig war. Hübinger, Gangolf; Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1994. S. 123 (Anm.).

[295] Hübinger; Politik. S. 67.

[296] Nipperdey; a.a.O., S. 516ff. Zur näheren Beschreibung des Deutschen Monistenbunds, siehe Hübinger; Politik. S. 126.

Predigtband, veröffentlichte und zwei Jahre später Weiteres zum angeschnittenen Thema folgen liess.[297] Er sah in Jesus nur noch den Mythos urchristlicher Erlösungshoffnung gegenüber der römischen Fremdherrschaft am Werk. Das Christentum entstand, nach Kalthoff, in einer Art „Selbstentzündung“[298] der religiösen und sozialen Zündstoffe, gepaart mit der jüdischen Messiasvorstellung. Kalthoffs Gedanken tauchten in ähnlicher Form schon bei Bruno Bauer auf. Schweitzer erkannte in Kalthoffs Veröffentlichungen schon Gedanken, die er selbst 1913 als Quintessenz der Jesusforschung bezeichnete. „Die Kritik, die Kalthoff an den historisch-positiven Darstellungen übt, ist zum Teil sehr treffend. ‚Jesus', sagt er einmal, ‚ist für die protestantische Theologie das Gefäss geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt einpresst.'“[299]

b) Arthur Drews

1909 legte der Karlsruher Philosophieprofessor Drews (1865 – 1935) ein weiteres Werk[300] der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu vor, womit der zum Erliegen gekommene Streit neu entfacht wurde. Drews stammte aus freireligösem Hintergrund und war durch viele öffentliche Auftritte zur literarischen Grösse innerhalb der Freireligiösen[301] geworden.

Drews führte die liberale Kritik am dogmatischen Jesus in radikaler Weise zu Ende. Durch religionsgeschichtliche Studien hatte man entdeckt, dass das Neue Testament Ähnlichkeiten zu antiken Vorstellungen und Mythen aufwies. Mit diesem Wissen konnte man den Anteil des Historischen Jesus am paulinischen Urchristentum immer mehr beschränken.[302] Drews drehte den üblichen Weg kritischer Bibelauslegung um. Bisher wurde gesagt, dass der Mensch Jesus durch die Christologie zum Gott gemacht wurde. Er behauptete, dass der Mythos zuerst da war und in den Evangelien eine nachträgliche historische Ummalung bekam.[303] Vor Drews waren in Amerika schon andere, zwar auf anderen Wegen, zum gleichen Ziel der geschichtlichen Bestreitung Jesu gekommen.[304] Daher baute Drews viele Erklärungen seiner amerikanischen Verbündeten in seine eigene Darstellung ein und teilte seinen „Christusmythus“ in zwei Teile auf. Ein erster Teil handelt vom „vorchristlichen Jesus“. Drews versuchte nachzuweisen, dass die Leidensgeschichte Jesu und der Messiasglaube „Bestandteile

---

[297] Kalthoff, Albert; Das Christusproblem. Grundlinien zu einer neuen Sozialtheologie. Leipzig 1902, und Ders.; Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Leipzig 1904.
[298] Schweitzer; Geschichte. S. 362.
[299] Ebenda. Siehe Schweitzers Quintessenz der Leben-Jesu-Forschung: Schweitzer; Geschichte. 620f.
[300] Drews, Arthur; Die Christusmythe. Jena 1909. Ein Jahr später lag bereits die zweite verbesserte Auflage der Christusmythe vor. 1911 legte Drews einen zweiten Teil vor. Ders.; Die Christusmythe. Zweiter Teil: Die Zeugnisse der Geschichtlichkeit Jesu. Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode. Jena 1911.
[301] Zur näheren Bestimmung der Begriffe „freireligiös“ und „freisinnig“, siehe Hübinger; Politik. S. 142f.
[302] Pleitner, Henning; Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers. Tübingen 1992, S. 145.
[303] Schweitzer; Geschichte. S. 487f.
[304] Der Mathematikprofessor W.B. Smith und der Journalist I.M. Roberzson. Siehe Weinel; a.a.O., S. 315f.

eines vorchristlichen Jesusglaubens gewesen seien.“[305] Im zweiten Teil versucht Drews anhand der neutestamentlichen Quellen aufzuzeigen, dass man in der Person Jesu versucht hatte, aus Gott allmählich einen Menschen zu machen. Paulus konnte sich, laut Drews noch nichts unter einem menschlichen Jesus vorstellen. Erst die Evangelien bildeten dann den Menschen Jesus, aus einem Konglomerat zeitgenössischer Gedanken. Damit stand Drews Urteil über Jesus fest. Er hielt die zeitgenössische Theologie in ihren Überlegungen zur schwierig fassbaren Grösse Jesu für eine „sentimentale Phrase“[306].

Die von ihm stark angefeindete Liberale Theologie kritisierte die „Christusmythe“ recht scharf. Johannes Weiss zum Beispiel bezeichnete die Ergebnisse Drews als „konstruierten Dilletantismus“[307].

15. Albert Schweitzer - Der Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung

Mit Albert Schweitzer kam es zu einem Zusammenbruch der optimistischen, liberalen Leben-Jesu-Forschung. Indem Schweitzer die Bemühungen der Forschung dargestellt und ihre Mängel klar und deutlich herausgearbeitet hatte, brachte er den „kunstvoll erstellten Bau“ der Leben-Jesu-Forschung zum Einsturz. In der Folgezeit wurden seine Erkenntnisse durch weiterführende Untersuchungen und Überlegungen von Kähler, der Dialektischen Theologie und Bultmanns Formgeschichte Entmytologisierung untermauert, die im Anschluss an das Kapitel über Schweitzer entfaltet werden.

Die Albert Schweitzer-Forschung ist untrennbar mit dem Namen Erich Grässer verbunden. Er vertritt heute die Albert Schweitzer-Gesellschaft als Präsident und hat vor allem zum Thema „Albert Schweitzer als Theologe“ Grundsätzliches geschrieben.[308] In einem Sammelband aus dem Jahre 1962 widmeten sich verschiedene Autoren dem Thema.[309] 1992 veröffentlichte Henning Pleitner eine Studie, die zwar den Titel „Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers“ trägt, die aber nur im letzten Drittel Schweitzers Theologie wirklich zum Inhalt hat.[310] Daneben sei noch auf einen neuen Aufsatz hingewiesen.[311]

Albert Schweitzer (1875 - 1965) wurde am 14. Januar 1875 in einem Pfarrhaus im elsässischen Kaysersberg geboren. Sein Elternhaus war stark vom Luthertum geprägt, doch er nahm auch viele gute Eindrücke vom überwiegend katholischen Umfeld mit.

---

[305] Weinel; a.a.O., S. 319.
[306] Ebenda.
[307] Weiss, Johannes; Das Problem der Entstehung des Christentums. In: ARW 16 (1913), S. 423 - 519, S. 430.
[308] Grässer, Erich; Albert Schweitzer als Theologe. Tübingen 1979. Siehe auch: Ders.; Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann. In: Ders.; Studien zu Albert Schweitzer. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Andreas Mühling. 34 - 50 und 79 - 90. Bodenheim 1997.
[309] Bähr, Hans Walter (Hrsg.); Albert Schweitzer - Sein Denken und sein Weg. Tübingen 1962, S. 125 - 206.
[310] Pleitner; a.a.O.
[311] Müller, Hans-Peter; Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann. Theologische Paradigmen unter der Herausforderung durch den Säkularismus. In: ZThK 93 (1996), S. 101 - 123.

Trotz seiner Leidenschaft für das Orgelspiel nahm Schweitzer das Studium der Theologie und Philosophie in Strassburg auf.

Gleich zu Beginn seines Theologiestudiums kam er mit einem der bedeutendsten Vertreter der Liberalen Theologie, Julius Holtzmann, in Kontakt. Schweitzer hatte sich zwar zeitlebens als Schüler Holtzmanns verstanden, aber die Zwei-Quellen-Theorie nicht übernommen. Während seines Studiums kam er zu einer grundlegenden Erkenntnis, die seine weiteren neutestamentlichen Studien prägte: Diese Erkenntnis zog er aus der Untersuchung von Matthäus 10 und 11.[312] Für Schweitzer gingen diese Stellen auf den Historischen Jesus zurück, aus denen er das „eschatologische Selbstverständnis Jesu" herleitete. Nach Schweitzers Meinung konnte man das Leben und Selbstverständnis Jesu nur dann historisch richtig verstehen, wenn man es eschatologisch deutet.[313]. In seiner Examensarbeit beschäftigte sich Schweitzer mit dem Abendmahl und schloss am 21. Juli 1900 sein Theologiestudium mit einem Lizentiat zum Thema „Kritische Darstellung unterschiedlicher neuerer historischer Abendmahlsauffassungen"[314] ab. In der Auflösung des sogenannten Abendmahlsproblems[315] wendete Schweitzer seinen Deutungsschlüssel, die Eschatologie, für das Leben und Selbstverständnis Jesu an[316] und wurde damit zum Aussenseiter innerhalb der anerkannten theologischen Wissenschaft.[317] Dabei galten nicht so sehr Schweitzers theologische Ergebnisse als umstritten, sondern seine Methoden. Er verzichtete fast ganz auf die schon übliche Quellenkritik, benutzte das Matthäusevangelium als historische Quelle, stellte zwar die „Unzusammenhänge" des Evangeliums fest, arbeitete aber trotzdem ganz ohne Einschränkung mit ihm. „Es war (und bleibt auch künftig) ein gravierender Fehler, dass sich Schweitzer die Kriterien für seine historische Rekonstruktion nach seinem systematischen Konstrukt zurechtlegte."[318] Der Quellenbefund musste sich also einem bereits feststehenden Geschichtsbild fügen.[319] Die Beschäftigung mit dem „Abendmahlsproblem" fand ihre Fortsetzung in der anschliessenden Arbeit über das „Messsanitäts- und Leidensgeheimnis[320] und führte

[312] Nach der Zwei-Quellen-Theorie handelt es sich bei diesem Abschnitt um „Sprüche Jesu", die nicht historisch, sondern Teil der Komposition des Matthäusevangeliums sind.
[313] Grässer; Theologe. S. 29ff.
[314] Schweitzer, Albert; Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Erstes Heft. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen, Leipzig 1901.
[315] Dabei ging es um die Frage, ob die kirchliche Abendmahlsfeier auf eine Anordnung Jesu zurückgeht.
[316] Schweitzer verstand das letzte Abendmahl als Vorfeier des messianischen Mahles. Sehr stark wurden die Vorfeiern von der Naherwartung geprägt. Neben dem letzten Abendmahl verstand er die Speisung der 5000 (Mk. 6) auch als Vorfeier. Er ging davon aus, dass die in Mk. 6 überlieferte Geschichte in ihrer ursprünglichen Version ein feierliches Kultmahl gewesen sei.
[317] Grässer; Theologe. S. 56.
[318] Grässer; Theologe. S. 57.
[319] Grässer; Theologe. S. 65.
[320] Schweitzer, Albert; Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Zweites Heft. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Leben Jesu. Tübingen, Leipzig 1901.

Schweitzer zum eigentlichen Grundthema seines theologischen Lebenswerks[321]: Die Leben-Jesu-Forschung. Er schloss seine Examensarbeit mit dem Satz: „Ein neues Leben Jesu: das ist der einzige Weg zur Lösung des Abendmahlsproblems.“[322] Das schrieb er aber nie, sondern erklärte sogar, dass es unmöglich sei, ein „Leben Jesu“ zu schreiben.[323] Statt dessen machte er sich daran, die bisherigen „Leben Jesu“ zu systematisieren. Nachdem Schweitzer im Sommersemester 1905 zweistündig über die Leben-Jesu-Forschung gelesen hatte, veröffentlichte er ein Jahr später sein Werk „Von Reimarus zu Wrede“.[324] Die zweite Auflage 1913 hatte dann den Untertitel der ersten Auflage zum Haupttitel: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“.

a) Rahmen der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“

Seine erste Auflage der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ begann Albert Schweitzer mit Hermann Samuel Reimarus[325] und beendete sie mit der Betrachtung über William Wrede (1859 - 1906).[326] Dessen Leben und seine Forschungsleistungen wurden bisher in verschiedenen Aufsätzen behandelt.[327] Eine ausführliche Monographie über Wrede wurde zwar angekündigt[328], sie ist aber bis heute noch nicht erschienen. Im Dunstkreis der Erforschung der Religionsgeschichtlichen Schule[329] und im Zusammenhang mit Schweitzer[330] ist häufig von Wrede zu lesen.

Wrede hatte zeitgleich mit Schweitzers „Abendmahlsproblem“ sein Buch über das „Messiasgeheimnis in den Evangelien“[331] veröffentlicht. Inhaltlich weisen beide Werke grosse Übereinstimmung, aber auch grosse Unterschiede auf.[332] Während die Eschatologie Schweitzers Standpunkt bestimmte, arbeitete Wrede konsequent literarkritisch. Seine theologische Position zeichnete sich schon in seinem 1897 erschienenen Werk „Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie“[333] ab. Darin warf er der Theologie vor, keine wirklich historische Disziplin

---

[321] Picht, Werner; Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung. Hamburg 1960, S. 37.
[322] Schweitzer; Abendmahlsproblem. S. 62.
[323] Siehe Schlussbetrachtung von Schweitzer; Geschichte. S. 620 - 630.
[324] Schweitzer, Albert; Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906.
[325] Die Leistungen zur Jesusforschung von Reimarus sind bereits weiter oben behandelt worden.
[326] Für Schweitzer hatte die Wahl der chronologischen Abfolge von Reimarus bis zu Wrede auch ihren Grund im Deutungsschlüssel Eschatologie. Reimarus hatte als erster in der Forschung das Leben Jesu von der Annahme her gedeutet, dass Jesus die „eschatologisch-messianischen Erwartungen“ seiner Zeitgenossen kannte. Wrede dagegen versuchte seinerseits als erster, Jesus alle eschatologischen Vorstellungen abzusprechen. Er folgerte daraus, dass die Messianität Jesu eine Gemeindebildung gewesen sein muss. Siehe: Schweitzer, Albert; Aus meinem Leben und Denken. Leipzig 1931, S. 43.
[327] Strecker, Georg; William Wrede. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstags. In: Ders.; Eschaton und Historie. Aufsätze. S. 335 - 359. Göttingen 1979. Siehe auch Schreiber, Johannes; Wellhausen und Wrede: eine methodische Differenz. In: ZNW 80 (1989), S. 24 - 41.
[328] Lüdemann; Schröder; a.a.O., S. 91.
[329] Lüdemann; Schröder; a.a.O., besonders S. 91 - 108. Siehe auch Kümmel; Testament. 362 - 368, 377 - 382 und 388 - 392.
[330] Siehe, Pleitner, Henning; a.a.O., S. 44 - 50 und 109 - 115.
[331] Wrede, William; Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen 1901.
[332] Schweitzer; Geschichte. S. 382f.
[333] Wrede, William; Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie. Göttingen 1897.

zu sein.[334] Mit seinem „Messiasgeheimnis“ versuchte er dann nachzuweisen, dass die Evangelien nicht im Historischen Jesus fussten, sondern allenfalls Werke urchristlicher Redaktoren waren.[335] „Es muss offen gesagt werden: Markus hat keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu.“[336] Die Redakteure der verschiedenen Evangelien gaben ihrem Evangelium eine jeweils andere Ausrichtung. Die Tendenzen der Evangelien liessen daher keinen Schluss über die „vorösterliche“ Zeit zu, sondern verwiesen allenfalls auf die Redakteure. Zur Zeit von Wrede und Schweitzer wurden gerade im Markusevangelium mehrere „Unzusammenhänge“ und „logische Ungereimtheiten“ festgestellt.[337] Deuteten diese für Wrede auf eine nachträgliche Redaktion und damit auf Gemeindetheologie hin, sah Schweitzer dem Unzusammenhang des Markusevangeliums das historische „Messiasgeheimnis“ zugrunde liegen.[338] Er versuchte nachzuweisen, dass Wredes „Messiasgeheimnistheorie undurchführbar ist“[339], weil vor allem das „Todesurteil des Syhedriums“ nur durch ein Messiasbekenntnis Jesu bei der Gerichtsverhandlung möglich gewesen sei.[340]

Die Bedeutung, die Wredes Literarkritik für die Theologie hatte, wird hoch eingeschätzt. Wrede gilt als Vorläufer für die Formgeschichte.[341]

b) Aufbau und Struktur

In einem ersten Kapitel äusserte sich Schweitzer zum Aufbau und der Struktur seiner Arbeit. Er stellte fest, dass es kein persönlicheres historisches Arbeiten gibt, als ein „Leben Jesu“ zu schreiben. Es liegt alleine am Gegenstand selbst. „Das Problem des Lebens Jesu ist ohne Analogien in der Geschichtswissenschaft.“[342] Daraus folgerte er, dass gewöhnliche Methoden der Geschichtswissenschaft nicht ausreichen. Es gab, nach Schweitzer, zwei Grundmotive, weswegen ein „Leben Jesu“ geschrieben wird: Liebe oder Hass. „Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, dass man ihr den ganzen Hass oder die ganze Liebe, derer man fähig ist, einhaucht.“[343] Der Hass richtete sich dabei nicht auf die Person des Historischen Jesus sondern auf den „übernatürlichen Nimbus“, mit dem sie umgeben war. Schweitzer gestand dem hasserfüllten grössere Bedeutung zu, als dem mit Liebe verfassten Jesusbild. „Weil sie hassten, sahen sie am Klarsten in der Geschichte. Sie haben die Forschung mehr vorwärts gebracht als alle andern zusammen. Ohne das Ärgernis, das sie gaben, wäre die Wissenschaft heute nicht,

334 Wrede; Aufgabe. S. 80.
335 Strecker; Wrede. S. 340.
336 Wrede; Messiasgeheimnis. S. 128f.
337 Pleitner; a.a.O., S. 109.
338 Grässer; Theologe. S. 110ff.
339 Grässer; Theologe. S. 112.
340 Schweitzer; Geschichte. S. 390 - 395.
341 Schreiber, Johannes; a.a.O., S. 24.
342 Schweitzer; Geschichte. S. 48.
343 Ebenda.

wo sie ist.“[344] Als Beispiele, die vom Hass getrieben schrieben, nannte Schweitzer Reimarus und Strauss. Nach diesen beiden unterteilte er die Leben-Jesu-Forschung. „Zwei Perioden heben sich von selbst ab: vor Strauss und nach Strauss.“[345] Für Schweitzer stellte die „Leben-Jesu-Forschung“ drei grundlegende Entscheidungen heraus. David Friedrich Strauss beschäftigte sich nach Schweitzer mit der Frage, ob nun die Evangelien Geschichtswerke waren oder rein „supranationalen“ Gehalt hatten. Holtzmann stand dagegen vor der Entscheidung, ob das Johannesevangelium oder die Synoptiker das historisch wertvollere Quellenmaterial enthielten. Das letzte „Entweder-Oder“ machte Schweitzer bei der Frage aus, ob nun die Botschaft des Historischen Jesus eschatologisch oder uneschatologisch gewesen sei. Schweitzer selbst stand im Laufe seiner Arbeit, gerade in der Frage nach dem historischen Gehalt der Überlieferungen im Markusevangelium vor diesem „Entweder-Oder“. Er sah das Evangelium in einem geschlossenen historischen Zusammenhang. Daher fragte er, ob es überhaupt möglich sei, Überlieferungen wegen ihres sekundären Charakters aus dem Evangelium auszuscheiden, ohne den historischen Gehalt des ganzen Evangeliums in Frage zu stellen. „Dieser halbe Skeptizismus ist also vollständig unhaltbar, weil bei Markus das Natürliche und Übernatürliche in gleich gutem und sicherem Zusammenhang stehen. […] Eine Scheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem bei Markus ist Willkür, weil das Übernatürliche bei ihm zur Geschichte gehört.“[346]

c) Schweitzers Schlussbetrachtung

Nachdem Schweitzer die vielen Jesusbilder dargestellt hatte, fügte er sozusagen als Ergebnis das Kapitel „Schlussbetrachtung“ ein und begann mit einem Paukenschlag. „Diejenigen, welche gerne von negativer Theologie reden, haben es im Hinblick auf den Ertrag der Leben-Jesu-Forschung nicht schwer. Er ist negativ. Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werk die Weihe zu geben, hat nie existiert. Sie ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde. […] Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den ‚Historischen Jesus’ zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam, und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er

[344] Ebenda.
[345] Schweitzer; Geschichte. S. 53.
[346] Schweitzer; Geschichte. S. 354f.

blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorbei und kehrte in die seinige zurück.“[347] Mit diesem scharfen Urteil wollte Schweitzer aber nicht die Historizität Jesu bestreiten, wenn auch die Möglichkeit eines ungeschichtlichen Jesus aus Gründen der historischen Wahrhaftigkeit letztenendes offen bleiben muss.[348] Er hatte bei seinen Studien, gerade beim biographischen Teil des Lebens Jesu, entdeckt, dass die Jesusbiographien durchzogen waren von der Subjektivität des Verfassers und vom „Geist einer [jeweiligen] Epoche“[349], aber nur sehr wenig vom Jesus der Geschichte zu entdecken war.

Albert Schweitzer lobte zwar die Leistungen der Leben-Jesu-Forschung,[350] seine vernichtende Kritik der „liberalen Jesusbücher“ aber dominierte 40 Jahre lang die Forschung. An eine Forschung im Sinn der klassischen Leben-Jesu-Forschung war in diesen Jahren nicht zu denken. Sein eigener Beitrag zur Jesusforschung wurde allerdings oft kritisiert. „Es ist evident, dass Schweitzer jener Neigung zu einer ungeschichtlichen Modernisierung Jesu, wie er sie in den Jesusdarstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts gerügt hatte, in seiner eigenen historischen Skizze selbst ein Stückweit nachgegeben hat.“[351]

16. Martin Kähler

Kählers Unterscheidung zwischen einem Historischen Jesus und einem biblischen Christus trugen mit zur Abwendung von der Leben-Jesu-Forschung bei.

Aus den 60er und 70er Jahren gibt es eine stattliche Anzahl an Monographien[352] über Martin Kähler (1835 - 1912), deren wichtigste Gemeinsamkeit darin zu liegen scheint, dass sie zu keinen einheitlichen Ergebnissen kommen.[353] Besonders erwähnenswert ist die Forschungsleistung von Hans-Georg Link, insofern er für seine Veröffentlichung erstmals Kählers umfangreiche Brief- und Vorlesungsnachlässe untersuchte.[354] Neuere Forschungen zu Martin Kähler gibt es nicht.[355]

Martin Kähler wurde als Sohn eines vom Rationalismus und Idealismus geprägten Pfarrers am 6. Januar 1835 in der Nähe von Königsberg geboren. Er begann in

[347] Schweitzer; Geschichte. S. 620f.
[348] Grässer; Schweitzer und Bultmann. S. 36 - 42.
[349] Grässer; Theologe. S. 115.
[350] Schweitzer; Geschichte. S. 621.
[351] Roloff, Jürgen; Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts. München 1998, S. 6f.
[352] Die drei Autoren, die das Thema „Historischer Jesus und geschichtlich biblischer Christus“ am pointiertesten darstellen, sind: Schmid, Johannes Heinrich; Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter. Basel 1978, Link, Hans-Georg; Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Kählers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule. Neukirchen-Vluyn 1975, und Wirsching, Johannes; Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers. München 1963.
[353] Miltenberger, Friedrich; Martin Kähler. In: Greschat, Martin (Hrsg.); Gestalten der Kirchengeschichte. Die neuste Zeit II. S. 278 - 288. Stuttgart 1985, S. 278.
[354] Die Veröffentlichung von Link liegt schwerpunktmässig dieser Darstellung zugrunde.
[355] Siehe die Bibliographie zu Martin Kähler: Knauss, Karl; Kähler Martin. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 3. S. 925 - 930. Herzberg 1992.

Königsberg mit dem Theologiestudium. Das führte ihn später nach Heidelberg, wo ihn vor allem Richard Rothe beeindruckte und schliesslich nach Halle, nach Tübingen und wieder nach Halle zurück. In Halle und Tübingen sind Kählers eigentliche theologische und religiöse Anstösse zu orten. In Halle traf er auf Friedrich August Tholuck. Dieser ermunterte ihn zur akademischen Laufbahn. In Tübingen bei Johann Tobias Beck vertiefte Kähler seine bei Tholuck erlernte konservative „positive Theologie“[356]. Durch Tholuck und Beck war Kähler mit der „Erweckungsbewegung“ des 19. Jahrhunderts bekannt geworden. Nach Halle zurückgekehrt, verfasste Kähler eine Promotion, die gleichzeitig als Habilitation galt.[357] 1864 erhielt er einen Ruf als Extraordinarius nach Bonn. Bereits drei Jahre später kehrte er jedoch nach Halle zurück, wo er zunächst als Leiter eines Studentenhauses des Schlesischen Konvikts arbeitete. Nachdem er nicht einmal ein Jahr dort gewirkt hatte, wurde er auf einen ordentlichen Lehrstuhl an der Universität Halle berufen und gab seine Tätigkeit im Studentenhaus wieder auf. Bis zu seinem Lebensende 1912 blieb er als Lehrender in Halle tätig.

Sein bekanntestes Werk, „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“[358], mit dem er grossen Einfluss auf die sich in der Krise befindliche Leben-Jesu-Forschung ausübte, entstand aus einem Vortrag an einer Pastoralkonferenz in Wuppertal, vom 7. August 1891. Der Vortrag und die Erstveröffentlichung desselben bildete eigentlich den Höhepunkt von Kählers Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Forschung. Link unterteilte sie in fünf Abschnitte: Als ersten Abschnitt sah er Richard Rothes „Leben-Jesu-Vorlesung“ aus dem Jahr 1854/55 in Auseinandersetzung mit D.F. Strauss, die Kähler als Student verfolgte und ihn sehr stark prägte.[359] Mit dem Jahr 1864 sah Link einen zweiten Abschnitt in Kählers Beschäftigung mit dem Historischen Jesus gekommen. Angestossen durch das „Leben-Jesu-Jahr“[360] setzte sich Kähler mit allen in diesen Jahren erschienen Werken auseinander.[361] Aber erst in einem dritten Abschnitt, im Jahr 1892, „rechnete“ Kähler mit der gesamten Leben-Jesu-Forschung „ab“. Kähler knüpfte mit seinem Vortrag an eine aktuelle Debatte in der Theologie an.[362] Er stellte sich zwei Aufgaben: Erstens wollte er an der Leben-Jesu-Theologie Kritik üben und zum zweiten einen Ersatz anbieten. Seine scharfe Kritik gipfelt in den bekannten Satz: „Ich sehe die ganze ‚Leben-Jesu-Bewegung‘ für einen Holzweg an.“[363] Vordergründig erscheint es, als

[356] Es ist schwierig, Kähler mit einem Begriff in den Kontext der Theologie seiner Zeit einzuordnen. Wagner schloss sich dem Begriff „positive Theologie“ an, den schon Link; a.a.O., S. 291 gewählt hatte: Wagner; Theologiegeschichte. S. 152.
[357] Miltenberger; a.a.O., S. 283.
[358] Kähler; a.a.O.
[359] Link; a.a.O., S. 193ff.
[360] Das Jahr erhielt seinen Namen nach der stattlichen Anzahl von erschienenen Jesus-Büchern.
[361] Link; a.a.O., S. 204.
[362] Die Theologen Willibald Beischlag und Bernhard Weiss hatten 1891 jeweils ein eigenes Jesusbuch veröffentlicht.
[363] Kähler; a.a.O., S. 18.

hätte Kähler mit seiner Kritik die ganze Leben-Jesu-Forschung gemeint. Ein genauerer Blick relativiert aber das Pauschalurteil. Kähler scheint wohl eher Schriftsteller, wie zum Beispiel Renan, mit seiner Kritik gemeint zu haben, wenn er vom Historischen Jesus der „modernen Schriftsteller“[364] schrieb.[365] Die bekannten „Leben-Jesu-Theologen“ wie Berhard Weiss und Heinrich Julius Holtzmann scheint Kähler nicht gemeint zu haben.[366] In seinem Vortrag erhob Kähler Einwände gegen den biographischen Jesusroman, d.h. gegen die Analogieschlüsse aufgrund der psychologischen Analyse der Person Jesu. Seine Beanstandungen gegen das historische Rückfragen in die jüdische Zeitgeschichte münden in seinen letzten, gleichsam schwersten Einwand. Er gilt den historischen Rückschlüssen und der Darstellungsweise als „Jesus-Biographie“ im Allgemeinen. „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann. Ich betone: für eine Biographie Jesu von Nazareth nach dem Massstabe heutiger geschichtlicher Wissenschaft.“[367] Kählers Vorwurf richtete sich, wie schon erwähnt, schwerpunktmässig an die Schriftsteller, die meinten, eine Biographie Jesu schreiben zu können, aber er weitet seine Kritik auf die historische Theologie aus: „Entweder wir müssen auf den offenbaren Gott verzichten - oder es muss eine andere Wirklichkeit Christi geben als die des biographischen Einzelwerkes; einen anderen Weg, zum geschichtlichen Christus zu gelangen als den der quellenprüfenden und historisch-analogisch konstruierenden Kritik der historischen Theologie.“[368] Hier taucht nun bei Kähler der Begriff des „geschichtlichen Christus“ auf. Er vertrat die Ansicht, dass der Historische Jesus den „lebendigen Christus“ verdecke.[369] Für Kähler war die Bibel weiterhin „Urkunde“, aber nicht „Urkunde der göttlichen Selbstoffenbarung“, sondern Urkunde vom Vollzug kirchengründender Predigt, also des „geschichtlichen Christus“. Mit diesem dogmatisch ausgefüllten Begriff verliess Kähler den Boden der historischen Forschung, was er auch beabsichtigte: „Mein Vortrag, der die Absicht verfolgte, uns von den Ängsten (!) um die Historizität des biblischen Christus im einzelnen zu befreien, hat doch für viele eingeschlagen.“[370]

Nach dem Vortrag und der Veröffentlichung desselben setzte eine Welle der Kritik ein.[371] Besonders die Diskussionen mit Wilhelm Herrmann im Jahr 1896 über „Grund und Inhalt des Glaubens“ und mit Adolf von Harnack 1901/02 über „Jesus und

---

[364] Kähler; a.a.O., S. 16.
[365] Link; a.a.O., S. 233f.
[366] In der zweiten Auflage seiner Abrechnung nahm er Weiss sogar ausdrücklich von der Kritik aus. Kähler; a.a.O., S. 55, Anm. 1.
[367] Kähler; a.a.O., S. 21.
[368] Kähler; a.a.O., S. 37.
[369] Kähler; a.a.O., S. 16.
[370] Brief Kählers an C. Bertheau. Zitiert nach Link; a.a.O., S. 230.
[371] Link; a.a.O., S. 261.

das Evangelium“ interessierten die Forschung. In Links Einteilung stellten sie den vierten und fünften Abschnitt dar.[372] Mit seiner zweiten Auflage des Werkes präzisierte Kähler viele Gedanken und nahm ihnen die Polemik. Eine dritte Auflage hatte Kähler geplant, und darin hätte er wohl nochmals ausgewogener argumentiert. Ausserdem wollte er in dieser Auflage in eine Auseinandersetzung mit Wrede und Harnack treten.[373] Zu dieser dritten Auflage kam es wegen Kählers frühen Todes 1912 nicht.

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts gelangte die Kähler-Forschung eigentlich zum Höhepunkt.[374] Bis dahin hatte es viele versuchten Vereinnahmungen von Kähler und seiner Theologie gegeben.[375]

17. Dialektische Theologie

Die Dialektische Theologie entstand als eine Theologie der Krise, die zunehmend nicht mehr an historischen Fragestellungen interessiert war. Aus ihren Kreisen kommen daher keine neuen Erkenntnisse, die die Jesusforschung nach dem Zusammenbruch wieder zu neuen Ufern hätten führen können.

a) Forschungsstand

Es ist unmöglich, auch nur eine einigermassen vollständige Forschungsübersicht zu geben. Deshalb lehnt sich diese Darstellung an den TRE-Aufsatz über die Dialektische Theologie an.[376]

b) Begriff, Personenkreis und zeitlicher Rahmen

Mit dem Begriff Dialektische Theologie bezeichnet man die theologische Bewegung, die sich im Zeitraum von 1920 bis zur Machtergreifung Hitlers 1933 rund um die Theologen Karl Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Emil Brunner und Georg Merz sammelte. Publikationsorgan war die Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“. Bei dieser theologischen Gruppe handelte es sich nicht um eine theologische Schule, zu unterschiedlich präsentierten sich die verschiedenen Vertreter. Der Begriff selbst geht auf eine ironische Fremdbezeichnung bereits aus dem Jahr 1922 zurück. Schon im Jahr 1924 ist er, zumindest von Paul Althaus, als gängiger Ausdruck verwendet worden. Die Vertreter der Dialektischen Theologie entstammten der

---

[372] Link; a.a.O., S. 193.

[373] Link; a.a.O., S. 265f.

[374] Link systematisierte die Kähler-Forschung in drei Abschnitte: Bis zum Ende des zweiten Weltkrieges wurde das Gedankengut Kählers von seinen „Schülern“ nur dargestellt. Im Zusammenhang mit der „zweiten Frage“ in der Jesusforschung begann man sich kritisch mit der Theologie Kählers auseinanderzusetzen. In einem dritten Abschnitt befinden wir uns bis heute. Der umfangreiche Nachlass von Martin Kähler wartet mit Ausnahme der Veröffentlichung von Link bis heute auf Bearbeitung.

[375] Wirsching; a.a.O., S. 30 - 41.

[376] Härle, Wilfried; Dialektische Theologie. In: TRE 8 (1981), S. 683 - 696.

Liberalen Theologie und hatten Berührungspunkte mit dem „religiösen Sozialismus". Trotz der grossen Verschiedenheit gab es auch gemeinsame Merkmale: vor allem die Ablehnung der Liberalen Theologie, das Aufnehmen der Krisenstimmung und deren theologische Auswertung.[377] Die Vertreter der Dialektischen Theologie kritisierten an der Liberalen Theologie, dass sie nicht von Gott, sondern vom Mensch gehandelt hatte. Das Reden von Gott bedeutete aber für die „dialektischen Theologen" die „radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen"[378]. Ein Theologe wurde und wird in der Forschung ganz besonders eng mit der Dialektischen Theologie in Verbindung gebracht: Karl Barth.

c) Karl Barth

Im Jahr 1995 erschien eine ausführliche Darstellung der Forschung über Karl Barth (1886 - 1968) von seinem letzten Assistenten und Biographen Eberhard Busch, die auch ein ausführliches Literaturverzeichnis enthält.[379] Zur grundlegenden Literatur über Karl Barth gehört vor allem die Biographie von Eberhard Busch.[380] In der Barth-Forschung herrscht nach wie vor Hochkonjunktur, wenn auch die Distanz zu Barth und seiner als fremd empfundenen Sprache grösser wird.[381]

Karl Barth kam als Sohn des Kirchengeschichtlers Johann Friedrich Barth 1886 in Basel zur Welt. Entgegen der Prägung seines Vaters studierte Barth bei bekannten liberalen Theologen, wie Adolf von Harnack und Wilhelm Herrmann, der sein späterer Lehrer wurde. In seinem Pfarramt lernte der junge Theologe die schweizerische religiös-soziale Bewegung kennen. Ein schwerer Einschnitt in seine theologischen Überzeugungen erlebte Barth bei Kriegsausbruch 1914. Mit „Schrecken" nahm er das „Manifest der 93 deutschen Intellektuellen" zur Kriegspolitik Wilhelms II. zur Kenntnis. Unter den Unterzeichnern waren alle theologischen Lehrer Barths gewesen, die sich mit den anderen Gelehrten zur Kriegspolitik Wilhelms II. stellten. In Barths Augen hatte sich die gesamte Liberale Theologie durch ihre Empfänglichkeit für die herrschende Kriegseuphorie blossgestellt.[382]

Die Begegnung mit Christoph Blumhardt in Bad Boll brachte viele seiner theologischen Überzeugungen vollends ins Wanken. Was zuerst als privates Niederschreiben seiner Gedanken begann, wurde schliesslich zur Auslegung des Römerbriefes, in dem er sich zu neuen Ufern der Theologie aufmachte.[383] In einer

[377] Härle; a.a.O., S. 685.
[378] Bultmann, Rudolf; Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. In: ThBl 3 (1924), S. 73 - 86.
[379] Busch, Eberhard; Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung. In: ThR 60 (1995), S. 273 - 299 und 430 - 470.
[380] Busch, Eberhard; Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München 1978^3.
[381] Busch; Forschung. S. 281.
[382] Busch; Lebenslauf. S. 93.
[383] Barth, Karl; Der Römerbrief. (Erste Fassung - unveränderter Nachdruck.) Zürich 1963.

zweiten Fassung der Römerbriefauslegung konkretisierte Barth seine Ansichten noch einmal.[384] Darin lassen sich zwei Hauptgedanken erkennen. Erstens: „Gott kann nicht für den eigenen Parteistandpunkt vereinnahmt werden. Denn Gott selbst bedeutet das Gericht über jeden Subjektivismus, der sich Gott zur eigenen Rechtfertigung bedienen will."[385] Zweitens: Bei „Gottes Reich", einem wichtigen Thema vieler Liberaler und vieler religiöser Sozialisten, handelt es sich nicht um fortdauernde Entwicklung im „alten Äon", sondern im „Reich Gottes" bricht ein neues Äon an.[386] Gott ist nach Karl Barth der gänzlich andere, über den man nur in Form des von Kierkegard geprägten Paradoxes reden kann.[387]

Die Art und Weise, in der Barth nun von Jesus sprach, unterscheidet sich elementar von der, wie das die Liberale Theologie tat. Barth konnte Jesus überhaupt nicht in einem menschlichen Geschichtsentwurf unterbringen. Er tat sich prinzipiell schwer mit der Geschichtswissenschaft und ihrer Geltung in der Theologie. Grundsätzlich erkannte er das Recht der „historisch-kritischen Methode" an, sie war aber wie die gesamte historische Forschung für ihn theologisch irrelevant.[388] Die biblische Frömmigkeit war nach Barths Überzeugung ungeschichtlich. Die Theologie müsse auf das „Kommende" ausgerichtet und „ganz und gar Eschatologie" sein. Statt dessen hatte die Liberale Theologie, nach Barths Vorwurf, die Transzendenz Gottes ganz in die Innerweltlichkeit der Weltgeschichte aufgelöst.

Für die Leben-Jesu-Forschung besteht der Beitrag Barths darin, dass er die Krise festschrieb, in die die Jesusforschung mit Schweitzer und Kähler gekommen war. Die Theologie konnte und sollte mit Hilfe der Geschichtswissenschaft nichts über den Historischen Jesus aussagen. Indem er Kierkegards Begriff vom Paradox des Glaubens übernahm, konzentrierte er sich auf dogmatische Fragestellungen, die ihn dann zur Abfassung seiner 13 Bände umfassenden Kirchlichen Dogmatik führten.[389]

d) „Antihistorische Revolution"

Mit Barth begann nun eine grosse Zahl junger Theologen, die Herrschaft der Geschichtswissenschaft über die Theologie in Frage zu stellen. Damit forderten sie eine grundsätzliche Veränderung innerhalb der Theologie. Dieser grundlegende Wandel in der Theologie nach dem 1. Weltkrieg wurde 1956 von Hermann Heimpel erstmals mit

---

384 Barth, Karl; Der Römerbrief. (Zweite Fassung - 9. Abdruck.) Zürich 1954.
385 Frey, Christofer; Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung. Frankfurt/Main 1988, S. 65.
386 Frey; a.a.O., S. 65f.
387 siehe in Frey; a.a.O., S. 83, (Anm. 7).
388 Graf, Friedrich Wilhelm; Die „antihistorische Revolution" in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre. In: Rohls, Jan; Wenz, Gunther (Hrsg.); Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang. S. 377 - 405. Göttingen 1988, S. 390.
389 Barth, Karl; Kirchliche Dogmatik. Bd. 1 - 13. Zollikon 1932 - 1968.

der Bezeichnung „antihistorische Revolution“ belegt.[390] Nowak und Graf haben diesen Begriff übernommen.[391]

Der 1. Weltkrieg war verloren, trotz grosser Erwartungen. Es lag nahe, dass man Verrat witterte. Gerade auch in der Kirche begann man der „Dolchstosslegende“ Glauben zu schenken.[392] Neben vielen Veränderungen brachte die neue Verfassung grundlegende Änderungen im Kirchenrecht. Artikel 137, Absatz 1 besagte: „Es besteht keine Staatskirche.“ Es hielten sich aber immer noch Elemente der staatskirchlichen Tradition, wie zum Beispiel die Möglichkeit, dass Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts bestehen, so dass man nicht von einer strikten Trennung von Kirche und Staat sprechen kann. Der Protestantismus tat sich im gesamten gesehen schwerer damit, die weltanschauliche Neutralität des Staates zu akzeptieren und sich der neuen Herausforderung zu stellen.[393] In die Ausrichtung der Theologie kam mit dem Ende des Kaiserreichs ebenfalls eine eher grundsätzliche Veränderung. Während des 19. Jahrhunderts orientierte sich die protestantische Theologie eng an den Maximen der Geschichtswissenschaft. Mit Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack hatte sich in der Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts das historische Denken, ein „theologischer Historismus“[394] durchgesetzt. Der Historismus wurde in der Weimarer Republik zusehends in Frage gestellt.[395] Die Umbrüche der Theologie in den 20er Jahren wurden breit unterstützt von den unterschiedlichen theologischen Richtungen. Diese jungen Theologen stellten eine Krise der Religion, gar der gesamten Kultur fest. Sie stellten sie aber nicht nur fest, sondern hatten auch klare Vorstellungen, wer für diese Krise verantwortlich sei. Der Historismus hatte ihrer Meinung nach die Krise verursacht. In den Augen dieser jungen Theologen war die Liste der „Sünden“ des Historismus sehr lang: Nicht nur die „Auflösung der überkommenen dogmatischen Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens in die grosse Gleichmacherei der Geschichte, [sondern auch] […] die Neutralisierung christlicher Transzendenz in die Kulturimmanenz einer subjektivischen ‘bürgerlichen Seelenreligion’.“[396] Man befürchtete gar die Preisgabe des Christentums in den Pluralismus der „Religionsgeschichte“. Aus Angst vor einem „uferlosen Relativismus“ legten die dem Historismus ablehnend gegenüber stehenden Theologen ihren

[390] Heimpel, Hermann; Geschichte und Geschichtswissenschaft. In: VZG 5 (1957), S. 1 - 17.

[391] Nowak, Kurt; Die „antihistorische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland. In: Graf, Friedrich Wilhelm; Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch. (Troeltsch-Studien Band 4.) S. 133 - 171. Güthersloh 1987, Graf; Revolution.

[392] Nowak, Kurt; Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981, S. 53ff.

[393] Nowak; Christentum. S. 211.

[394] Graf: Revolution. S. 377.

[395] Umfassende Darstellung der Diskussion um den Historismus: Bialas, Wolfgang; Raulet, Gérard (Hrsg.); Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. Frankfurt/Main 1996.

[396] Graf; Revolution. S. 385.

Schwerpunkt auf das Individuum.[397] Dort glaubten sie einen Ort gefunden zu haben, der nicht der geschichtlichen Relativierbarkeit unterliegt.[398] Gegen die Krise wollten diese jungen Theologen, die sich zur Dialektischen Theologie formierten, das Schwergewicht der historischen Distanz abbauen und forderten deshalb eine neue Exegese.[399] Des weiteren forderten sie, dass die Kirchengeschichte allenfalls eine Hilfswissenschaft der dogmatischen und der praktischen Theologie sein dürfe.

18. Die Formgeschichte

Vertreter der Dialektischen Theologie bemühten sich um neue Erkenntnisse in der Erforschung der Synoptiker, des „synoptischen Problems“. Die Forschungen knüpften sich vor allem an Ergebnisse der Literarkritik des 19. Jahrhunderts. Sie vergrösserten die Distanz zum Historischen Jesus noch einmal sehr stark.

a) Forschungsstand

Über die Formgeschichte gibt es eine Fülle an Literatur. Seit ihrer Entstehung wurde sie wesentlich verfeinert. Über die Entwicklung der Formgeschichte von den 20er Jahren bis heute informieren einige Aufsätze.[400] Die Veröffentlichungen von Klaus Berger „Formgeschichte des Neuen Testaments“, „Einführung in die ‘Formgeschichte’“ und von Klaus Koch „Was ist Formgeschichte?“ dokumentieren den aktuellen Forschungsstand.[401] Einen guten Überblick über die 20er und 30er Jahre der Forschungsgeschichte zur Formgeschichte gibt die Veröffentlichung „Zur Formgeschichte des Evangeliums“, herausgegeben von Ferdinand Hahn.[402] Die wichtigsten Vertreter waren Karl Ludwig Schmidt (1891 - 1956), Martin Dibelius (1883 - 1947) und Rudolf Bultmann (1884 - 1976). Die Forschungslage über die drei Theologen ist recht unterschiedlich. Über Karl Ludwig Schmidt gibt es einige Aufsätze und eine Biographie.[403] Über Martin Dibelius gibt es praktisch keine Forschung.[404] Die

---

[397] Nowak; Revolution. S. 139f.

[398] Graf; Revolution. S. 388.

[399] Graf; Revolution. S. 390.

[400] Besonders erwähnenswert ist: Schelbert, Georg; Wo steht die Formgeschichte? In: Pfammatter, Josef; Furger, Franz (Hrsg.); Theologische Berichte XIII. Methoden der Evangelien-Exegese. S. 11 - 39. Zürich 1985, Theissen, Gerd; Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann. Ein Überblick über die formgeschichtliche Arbeit im 20. Jahrhundert. In: Bultmann, Rudolf; Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theissen. S. 409 - 452. Göttingen 1995[10].

[401] Berger, Klaus; Formgeschichte des Neuen Testaments. Heidelberg 1984, und Ders.; Einführung in die Formgeschichte. Tübingen 1987, Koch, Klaus; Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese. (5. durchgesehene und ergänzte Auflage.) Neukirchen-Vluyn 1989. Während Berger sich ausschliesslich auf das Neue Testament bezog, betrachtete Koch die Formgeschichte in Altem und Neuem Testament zusammen.

[402] Hahn, Ferdinand (Hrsg.); Zur Formgeschichte des Evangeliums. Darmstadt 1985.

[403] Mühling, Andreas; Karl Ludwig Schmidt. Und Wissenschaft ist Leben. Berlin 1997. Von den Aufsätzen ist vor allem zu erwähnen: Schweizer, Eduard; Karl Ludwig Schmidt - Abschied von Illusionen über Jesus und die Kirche. In: ThZ 47 (1991), S. 193 - 207.

[404] Werner Georg Kümmel schrieb zum Anlass des Todes von Martin Dibelius einen Aufsatz über ihn: Kümmel, Werner Georg; Martin Dibelius als Theologe. In: ThLZ 74 (1949), S. 129 - 140.

Forschungen zu Rudolf Bultmann lassen sich wegen des grossen Umfangs nur schwer erfassen.[405]

b) Begriff und Veränderung

Der Begriff der Formgeschichte wurde seit seinem Aufkommen bis in die aktuellen Veröffentlichungen hinein unterschiedlich verwendet. Bei Klaus Berger in seiner „Einführung in die Formgeschichte“ wurde diese divergierende Begriffsverwendung näher beleuchtet.[406] Der Beginn der Formgeschichte wird heute in der Regel als die „klassische Formgeschichte“[407] bezeichnet.

Die Formgeschichte knüpfte eigentlich an die literarkritischen Erkenntnisse des 19. Jahrhunderts an. Sie ist eine Fortführung und Ergänzung der klassischen Zwei-Quellen-Theorie. Hatte der Literarkritiker des 19. Jahrhunderts das Ziel, durch Quellenkritik möglichst nah an den ursprünglichen Text heranzukommen, so war sich der Formgeschichtler der 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts klar, dass solch ein Versuch unmöglich ist. Gerd Theissen hat in einem Nachwort zu Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“ fünf Grundannahmen der klassischen Formgeschichte unterschieden:[408] Erstens trennt man die Redaktion von der Tradition. Die Evangelisten fügten redaktionell aus kleinsten Einheiten der anonymen Gemeindeüberlieferung die Evangelien zusammen. In einem zweiten Punkt klassifizierte man diese überlieferten kleinen Einheiten nach ihren Formen. Mit dem Erkennen der unterschiedlichen Stilformen war es aber keineswegs getan. Es galt, die Gesetze zu erkennen, die der mündlichen und schriftlichen Weitergabe zugrunde lagen. Die dritte Grundannahme war: Die Formgeschichte hielt einen Rückschluss auf die mündliche Vorgeschichte der Evangelien, aufgrund der Formen, die sie aus den Evangelien herausarbeiteten, für möglich. Denn die Form der „kleinen Einheiten“ steht laut Formgeschichte am Anfang der mündlichen Überlieferung. Viertens rekonstruierte die klassische Formgeschichte den „Sitz im Leben“ der „kleinen Einheiten“. Unter dem „Sitz im Leben“ versteht man den Ort, an dem eine Überlieferung „lebt“, an dem der Ursprung einer Überlieferung war.[409] Der wurde von der klassischen Formgeschichte hauptsächlich in der Predigt der urchristlichen Gemeinde aufgefunden. Innerhalb der „Religionsgeschichte“, angestossen vor allem von Hermann Gunkel, hatte man nachgewiesen, dass man sich von der Vorstellung der „literarischen Originalität“

---

[405] Bultmanns Beitrag zur Formgeschichte und sein Jesusbuch wird in eigenen Kapitel im Anschluss an die Formgeschichte entfaltet.
[406] Berger; Einführung. S. 19 - 27.
[407] Theissen; Synoptische Tradition. S. 409.
[408] Theissen; Synoptische Tradition. S. 409ff.
[409] Berger; Einführung. S. 156ff.

biblischer Schriften trennen müsse.[410] Deshalb verglich man, als fünfte Grundannahme, die „Kleinliteratur“ auch mit den „kleinen Formen“ in der allgemeinen Literaturgeschichte, um so die „reinen Formen klarer herauszuarbeiten, oft auch in der Erwartung, singuläre Züge der synoptischen Formensprache zu entdecken.“[411]

c) Karl Ludwig Schmidt

Karl Ludwig Schmidt (1891 - 1956) wurde als Sohn eines Schuhmachers am 5. Februar 1891 in Frankfurt/M. geboren. Eine religiöse Prägung hat er nicht erhalten. 1909 zog Schmidt nach Marburg, um sich dort für das Studienfach „klassische Philologie“ einzuschreiben. Nach einem Jahr wechselte er zu Theologie. Ein Studienortwechsel nach Berlin machte ihn mit Adolf Holl, Adolf von Harnack und Adolf Deissmann bekannt. Bereits während seines Studiums machte sich sein Interesse an der Untersuchung altkirchlicher Überlieferungen bemerkbar. Er verglich sie mit profanen Texten und erarbeitete ihre spezifischen formalen Strukturen. Mit seiner Promotion wurde Schmidt dann Assistent bei Deissmann. Ein Jahr darauf brach der erste Weltkrieg aus. Im Juni 1916 trat er, als Kriegsverletzter, seine Assistenzstelle bei Deissmann wieder an und habilitierte sich nach gerade einem Jahr. 1921 wurde Schmidt auf eine Professur nach Giessen als Nachfolger von Rudolf Bultmann berufen. Ein Jahr darauf nahm er einen Ruf nach Jena an die dortige Universität an, wo sein Schwerpunkt bei den „Theologischen Blättern“, universitätsinternen Verpflichtungen und der Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung lag. Von 1929 bis zum Beginn des Dritten Reiches lehrte Schmidt dann zusammen mit Karl Barth an der Universität Bonn. Sein Forschungsschwerpunkt in Bonn war ungefähr derselbe wie in Giessen. Dazu kamen erste Vorlesungen zum Thema Judentum.

Mit dieser seiner Habilitationsschrift „Der Rahmen der Geschichte Jesu“[412] zählt Schmidt bis heute zu den Mitbegründern der Formgeschichte. Von Dibelius’ Arbeit über die Formgeschichte ist Schmidts Werk unabhängig, obwohl es nach dessen erster „formgeschichtlicher“ Veröffentlichung entstand.[413] Während Dibelius nur Einzelstücke der Synoptiker untersuchte und nach ihrer Form analysierte, prüfte Schmidt vor allem den topographischen und chronologischen Rahmen der Geschichte Jesu und stellte Verbindungen zu den Überlieferungen der Synoptiker her. Dabei kam er zu dem Schluss, dass ein Aufriss des Lebens Jesu nicht mehr rekonstruierbar sei.[414]

---

[410] Koch, Klaus; a.a.O., S. 87ff.
[411] Theissen; Synoptische Tradition. S. 410f.
[412] Schmidt; Rahmen.
[413] Mühling; a.a.O., S. 22f.
[414] Schweizer; Schmidt. S. 199.

d) Martin Dibelius

Dibelius (1883 - 1947), als Sohn eines Pfarrers am 14. September 1883 in Dresden geboren, erhielt eine auf das Theologiestudium hinführende Ausbildung und studierte in Neuchâtel, Leipzig, Tübingen und Berlin Theologie und Philosophie. Nach dem Lizentiat in Theologie wollte sich Dibelius habilitieren, musste aber aufgrund des Protests von Bernhard Weiss seine Arbeit vorerst einmal zurückziehen. Deissmann setzte sich aber durch, und Dibelius wurde auf eine ordentliche Professur nach Heidelberg berufen. Seine zuerst als Habilitation gescheiterte Arbeit „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer“[415] steht am Beginn des Ausbaus der Formgeschichte. Dibelius analysierte die urchristlichen Überlieferungen von Johannes dem Täufer nach ihrer Form. Dabei wies er verschiedene, noch erkennbare Formen nach. Er stellte die Forderung auf, dass vor aller historischer Betrachtung literarkritische Vorarbeit zu leisten sei. Nach dieser Vorarbeit sah sich Dibelius in der Lage, ein von christlichen Übermalungen freies Bild des Täufers zu erhalten. Nachdem er an einem kleinen Ausschnitt der Synoptiker seine Überlegungen ausprobiert hatte, verfasste er 1919 ein umfassenderes und ausführlicheres Werk: „Formgeschichte des Evangeliums“[416]. Dibelius sah im synoptischen Quellenmaterial nur noch eine Sammlung von „volkstümlicher Literatur“, Paradigma, Novelle, Legende, Paränese und Mythus, die in der christlichen Gemeinde präsent waren und gesammelt wurden. Ihren „Sitz im Leben“ hatten die Gemeindeüberlieferungen in der Regel in der Predigt, stellte Dibelius fest. Er war am Historischen Jesus nicht interessiert. Er liess sich seiner Meinung nach ja nicht mehr aus den nachösterlichen Synoptikern herauslösen.[417]

19. Bultmanns Beiträge zur Jesusforschung

Rudolf Bultmann ist neben Karl Barth sicher der bedeutendste Theologe dieses Jahrhunderts. Ohne seine Leistungen ist die Darstellung über die Jesusforschung des 20. Jahrhunderts nicht annähernd vollständig. Neben seinen exegetischen Leistungen verfasste er auch ein Jesusbuch.[418]

Die Forschungen zu seiner Person sind nur schwer zu überschauen. Zu den massgeblichen Veröffentlichungen über Bultmann zählen Walter Schmithals’ „Die

[415] Dibelius, Martin; Die urchristliche Überlieferung von Johannes den Täufer. Göttingen 1911.
[416] ~~Dibelius, Martin; Die Form~~geschichte des Evangeliums. Tübingen 1919.
[417] Dibelius, Martin; Die Formgeschichte des Evangeliums. In: Hahn; Ferdinand (Hrsg.); Zur Formgeschichte des Evangeliums. S. 6 - 52. Darmstadt 1985, S. 14ff. (Dibelius’ Quellentexten seiner formgeschichtlichen Arbeiten lagen nur in diesem Sammelwerk zur Bearbeitung vor.)
[418] Bultmann, Rudolf; Jesus. Tübingen 1967³.

Theologie Rudolf Bultmanns“[419] und Martin Evangs „Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit“[420]. Daneben sind in neuerer Zeit gewichtige Aufsätze über ihn erschienen.[421]

Bultmann (1884 - 1976) wurde als Pfarrerssohn am 20. August 1884 in Oldenburg geboren. 1903 begann er mit seinem Theologiestudium in Tübingen. Danach schloss sich noch jeweils ein Jahr Studium in Berlin und in Marburg an. Er hörte bei einer Reihe der bekanntesten Theologen seiner Zeit, in Tübingen bei Karl Müller und Theodor Haering, in Berlin hauptsächlich bei Adolf von Harnack und Hermann Gunkel und in Marburg bei Adolf Jülicher und Johannes Weiss. Sein Studium beendete er in Oldenburg, im Jahre 1907. Zwei Jahre darauf habilitierte er sich und unterrichtete als Privatdozent in Marburg. In den Jahren 1916 bis 1920 schloss sich eine ausserordentliche Professur in Breslau an. Darauf folgte eine zweijährige Zeit als Lehrstuhlnachfolger von Wilhelm Bousset an der Universität Giessen. Am 15. Februar 1921 nahm Bultmann schliesslich einen Ruf als Ordinarius und Nachfolger Wilhelm Heitmüllers an die Universität Marburg an. Dort lehrte er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1951.

a) Formgeschichte und Jesusbuch

Während der Zeit in Breslau veröffentlichte Bultmann seine “Geschichte der synoptischen Tradition“[422], die bis heute wenig an Aktualität eingebüsst hat[423] und „dabei zum vermutlich meistzitierten Werk der Wissenschaft vom Neuen Testament geworden“[424] ist. Sein Verdienst um die Formgeschichte war sicher das nochmalige Ausdifferenzieren der „kleinen Formen“ in Worte Jesu („Apophthegmata“[425] und „Herrenworte“[426]) und die Erzählstoffe („Wundergeschichten“ und „Geschichtserzählungen und Legenden“). Es war ihm wichtig, auch zu erkennen, dass der „Sitz im Leben“ der „Jesus-Überlieferung“ in der urchristlichen Gemeinde, in Polemik, Apologetik, Gemeindedisziplin und Predigt lag.[427] Bultmann führte die Leistungen von Dibelius und Schmidt zusammen.

Aus seinen Erkenntnissen aus der Formgeschichte schrieb Bultmann 1926 ein Jesusbuch.[428] Neben einem kurzen Kapitel, „Der zeitgeschichtliche Rahmen des Auftretens Jesu“, dominierte „Jesu Verkündigung“ mit drei langen Kapiteln das Buch.

[419] Schmithals, Walter; Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. Tübingen 1966[2].
[420] Evang, Martin; Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Tübingen 1988.
[421] Grässer, Erich; Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption. In: ZThK 91 (1994), S. 272 - 284, Klein, Günter; Rudolf Bultmann - ein unerledigtes theologisches Vermächtnis. In: ZThK 94 (1997), S. 177 - 201.
[422] Bultmann, Rudolf; Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921.
[423] Im Jahre 1995 lag bereits die zehnte Auflage vor.
[424] Schmithals, Walter; Vom Ursprung der synoptischen Tradition. In: ZThK 94 (1997), S. 288 – 316, S. 288.
[425] Jesuswort, das die Pointe einer Geschichte bildet. Siehe Bultmann; Geschichte. S. 8f.
[426] Worte Jesu, die selbständige Traditionsstücke gewesen sind. Siehe, Bultmann; Geschichte. S. 73.
[427] Theissen; Synoptische Tradition. S. 410.
[428] Bultmann; Jesus.

Darin kam er ähnlich wie vor ihm Schweitzer und Kähler, zu einem negativen Urteil über die Erfassbarkeit des Historischen Jesus. „Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren.“[429] Nachdem Barth die Frage nach dem Historischen Jesus für theologisch irrelevant hielt[430], kam Bultmann mit seinen formgeschichtlichen Untersuchungen zu dem Schluss, dass auch aus historischer Sicht nur Unbefriedigendes über den Historischen Jesus auszusagen ist. Bultmann kam über das „Dass“[431] der historischen Existenz Jesu nicht mehr hinaus und wollte auch nichts mehr über den Historischen Jesus aussagen. Ganz anders klang er aber zur Verkündigung Jesu: „Sowenig wir vom Leben und der Persönlichkeit wissen - von seiner Verkündigung wissen wir so viel, dass wir uns ein zusammenhängendes Bild machen können.“[432] Alleine drei der vier Kapitel von Bultmanns Jesusbuch handeln von der Verkündigung Jesu. Danach brachte Bultmann den Begriff Kerygma in die Debatte um Jesus ein und legte sehr grossen Wert auf die strikte Trennung von Historischem Jesus auf der einen Seite und Kerygma auf der anderen Seite. An die Stelle des Historischen Jesus war nach Bultmann das Kerygma oder das „Evangelium“, die mythische Gestalt des Gottessohnes, der für die Sünden der Menschen Gestorbene und von Gott Erweckte, getreten. Das „Evangelium“ war nun nicht einfach identisch mit der Verkündigung des Historischen Jesus. „Erst die Predigt der [ur]christlichen Gemeinde, zu deren Inhalt die Person Jesu gehört, ist ‘Evangelium’ (= Kerygma), nicht die Predigt des geschichtlichen Jesus, die ich in meinem Buch dargestellt habe.“[433] Ausserdem führte Bultmann Kriterien zur Unterscheidung zwischen echter und unechter Jesus-Überlieferung ein: das „Unähnlichkeitskriterium“ und die Eschatologie. Nach Bultmann gingen damit die Überlieferungen, die Jesus in Differenz zum zeitgenössischen Judentum und zur urchristlichen Gemeinde darstellten, auf den Historischen Jesus zurück.[434] Eschatologischen Charakter mussten solche Jesus-Überlieferungen zusätzlich aufweisen, um als historisch echt zu gelten. In seinem Urteil über den Charakter und den Inhalt der Evangelien schliesst sich Bultmann Martin Kähler an. Dieser kam ja zum folgendem Schluss: „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann. Ich betone: für eine Biographie

---

429 Bultmann; Jesus. S. 10.
430 Graf; Revolution. S. 390.
431 Bultmann, Rudolf; Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. In: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. S. 445 – 469. Tübingen 1967, S. 450.
432 Bultmann; Jesus. S. 13
433 Zitiert nach Brief 1926. In: Schmithals; Theologie Bultmanns. S. 216.
434 Bultmann; Geschichte. S. 222.

Jesu von Nazareth nach dem Massstabe heutiger geschichtlicher Wissenschaft. […] Entweder wir müssen auf den offenbaren Gott verzichten - oder es muss eine andere Wirklichkeit Christi geben als die des biographischen Einzelwerkes; einen anderen Weg zum geschichtlichen Christus zu gelangen als den der quellenprüfenden und historisch-analogisch konstruierenden Kritik der historischen Theologie."[435] Für Kähler und Bultmann war die Bibel aber weiterhin „Urkunde", zwar nicht „Urkunde der göttlichen Selbstoffenbarung", sondern Urkunde vom Vollzug kirchengründender Predigt, also dem Kerygma, wie Bultmann sagte oder dem „geschichtlichen Christus" Kählers, was dasselbe meinte.

b) Die „Entmythologisierung-Debatte"

Mitten im 2. Weltkrieg entstand aus dem Kreis der „Bekennenden Kirche" heraus die „Gesellschaft für Evangelische Theologie". Man war gerade im „Kirchenkampf" neu auf die Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses gestossen. Auf der ersten Tagung der Gesellschaft in Alpirsbach vom 4. bis 6. Juni 1941 hielt Rudolf Bultmann einen epochemachenden Vortrag mit dem Titel „Neues Testament und Mythologie"[436]. Für die Jesusforschung brachte der Vortrag die Erkenntnis, dass es nur schwer ein Durchkommen gibt durch die Texte voller Mythologie hin zum Historischen Jesus.

(1) Forschungsstand

Dieser Vortrag hatte nach dem Krieg ein breites Echo gefunden. Schon 1963 befürchtete Günther Bornkamm, dass sein Literaturbericht über die Forschungsdiskussion, die Bultmanns Werk angestossen hatte, ein Torso sei.[437] Dreissig Jahre später können nur die gewichtigsten neuen Werke ergänzt werden.[438]

(2) Begriff und existentielle Interpretation

Bultmann verwendete das Wort Mythos weitgehend synonym mit dem Begriff des „mythischen Weltbildes"[439]. Er lehnte sich bei der Definition des Begriffs Mythos nach eigener Aussage an die „religionsgeschichtliche Forschung"[440] an und ging davon aus, dass „das Christusgeschehen" kein klassischer „Kultmythos griechischer oder

---

[435] Kähler; a.a.O., S. 21 und 37.
[436] Bultmann, Rudolf; Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. (Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, herausgegeben von Eberhard Jüngel.) München 1985.
[437] Bornkamm, Günther; Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion. Literaturbericht zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik. In: Ders.; Geschichte und Glaube. Erster Teil. Gesammelte Aufsätze Band III. S. 173 - 275. München 1968. Die Literaturliste Bornkamms umfasst allein 15 Seiten. Ebenda, S. 171 - 184.
[438] Jaspert, Bernd (Hrsg.); Die Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Göttingen 1991, und Schmithals, Walter; Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann. In: ZThK 92 (1995), S. 166 - 206.
[439] Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 12.
[440] Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 22f. (Anm. 20).

hellenistischer Götter" sei. In Jesus Christus sind Mythisches und Historisches auf eigentümliche Weise eng miteinander verzahnt.[441] Das „mythische Weltbild" war für ihn und die „Menschen heute […] unglaubhaft".[442] Deshalb stellte Bultmann die Frage, „ob die Verkündigung des Neuen Testaments eine Wahrheit hat, die vom mythischen Weltbild unabhängig ist"[443]. Er bejahte diese Frage und gab der Hermeneutik die Aufgabe, diese Wahrheit „von der mythologischen Vorstellung, in die sie gefasst ist, zu entkleiden,"[444] eben den Bibeltext zu entmythologisieren, das heisst, existentiell zu interpretieren. Die „existentielle Interpretation" ist nach Bultmanns Überzeugung „die dem Neuen Testament angemessene Interpretation"[445], nicht etwa eine besondere Methode zur Deutung des neutestamentlichen Mythos, sondern sie ist die Methode, die grundsätzlich für alle geschichtlichen Texte zu Rate gezogen werden muss. Bei dieser Hermeneutik fragt man nach dem Selbstverständnis des neutestamentlichen Autors, welches sich in seinen Texten äussert. Der Autor sagt mit jedem Wort über die Geschichte in gewisser Weise zugleich etwas über sich selbst.[446]. Das Mythische des Neuen Testaments lässt sich nach seiner Meinung in fünf Gruppen zusammenfassen: „Erstens: Die Erbsünde und der Tod als Strafe. Zweitens: Die Fleischwerdung Gottes in Christus. Drittens: Die stellvertretende Busse durch die Kreuzigung Christi. Viertens: Die leibliche Auferstehung Christi. Fünftens: Die Wirkung der Sakramente."[447] Exemplarisch kann hier nur kurz auf eine Gruppe der Mythen näher eingegangen werden: „Die Fleischwerdung Gottes in Christus."[448] Eng mit biographischen Notizen über den Historischen Jesus verknüpft, ist die mythologische Aussage der „Präexistenz"[449] und der „Jungfrauengeburt"[450]. Mit diesen mythologischen Darstellungsweisen soll, so Bultmann, die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben betont werden. Denn die eigentliche Bedeutung Jesu enthüllt sich, nach Bultmann, nicht in der Historie, sondern vor allem in Betrachtung des Mythos: „So ist seine Gestalt nicht aus dem innerweltlichen Zusammenhang in ihrer Bedeutsamkeit zu begreifen; d.h. in mythologischer Sprache: seine Herkunft ist aus der Ewigkeit, sein Ursprung ist kein menschlich-natürlicher."[451] Folglich war Bultmann am Historischen Jesus nicht mehr interessiert.

---

[441] Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 53.
[442] Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 14.
[443] Ebenda.
[444] Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 15.
[445] Hübner, Hans; Was ist existentielle Interpretation? In: Jaspert, Bernd (Hrsg.); Die Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. S. 9 - 37. Göttingen 1991, S. 10.
[446] Bultmann; Jesus. S. 7f. Mit dieser Methode der „existentiellen Interpretation" befindet sich die „Entmythologisierung" Bultmanns in grosser Nähe zu Heideggers Philosophie. Siehe: Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 41f.
[447] Hübner, Kurt; Die Wahrheit des Mythos. München 1985, S. 325.
[448] Ebenda.
[449] Johannesprolog, Joh. 1 - 18 und Kol. 1, 15 - 23.
[450] Mt. 1, 18-25 und Lk. 1, 26-38.
[451] Bultmann; Neues Testament und Mythologie. S. 54.

(3) Forschungsverlauf der ersten Jahre

Die Auseinandersetzung um die Entmythologisierung erfolgte in drei Diskussionsperioden. Die von Bultmann angestossene Diskussion wurde erstmals in der fünfbändigen Reihe „Kerygma und Mythos" dokumentiert, die zwischen 1948 und 1955 von Hans Werner Bartsch herausgegeben wurde.[452] In der ersten Diskussionsperiode[453] hatte die Forschungsdiskussion noch die Form eines ernstzunehmenden wissenschaftlichen Gesprächs, in dem die Notwendigkeit einer Entmythologisierung neutestamentlicher Schriften durchweg bejaht wurde. Danach kam die Zeit der gegnerischen Stellungnahmen mit ganz unterschiedlichem Niveau.[454] Den Abschluss der ersten „heissen Phase" bildeten Einzelwerke, durchsetzt mit scharfer Polemik.[455] Bezeichnend für das Niveau der Auseinandersetzung ist, dass nicht nur an Universitäten gestritten wurde, sondern die Diskussion sogar die Kirchenparlamente und die Synoden beschäftigte.[456] Nach den ersten Jahren der stürmischen Diskussionen wurde es im Laufe der sechziger Jahre ruhig um die Entmythologisierungsfrage.

B. Die Zweite Phase: The New Quest

Zeitgleich zur „Entmythologisierungsdiskussion" geschah eine Kehrtwende in der Leben-Jesu-Forschung ausgelöst von einem Bultmannschüler, Ernst Käsemann (1906 - 1999) mit seinem Vortrag.[457] Man tut aber gut daran festzustellen, dass die Neubewertung der Frage nach dem Historischen Jesus in der theologischen Landschaft nicht neu war, allenfalls innerhalb der „Bultmannschule". Bei konservativen Theologen war der „Historische Jesus" immer ein wichtiges Thema geblieben, so zum Beispiel bei Joachim Jeremias (1900 - 1979).[458] Selbst ein Verfechter historisch-kritischer Theologie, hatte er bereits vor Käsemanns epochalem Vortrag, entgegen dem theologischen Trend innerhalb der dominanten „Bultmannschule", „an der theologischen Relevanz des vorösterlichen Jesus mit Nachdruck" festgehalten und „durch philologische und historische Detailarbeit die Konturen des historischen Jesus" geschärft.[459] Seine Werke

---

452 Bartsch, Hans Werner (Hrsg.); Kerygma und Mythos. Band I - V. Hamburg 1948 - 1955.

453 Hier wäre vor allem der Briefwechsel Bultmanns mit Julius Schniewind, S. 85 – 153, die Aufsätze von Ernst Lohmeier, S. 154 - 165 und Helmut Tielicke, S. 177 - 210 zu nennen. In: Bartsch, Hans Werner (Hrsg.); Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Hamburg 1948.

454 Erwähnenswert scheint: Kinder, Ernst (Hrsg.); Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. München 1952. Gekoppelt an die Veröffentlichung war eine Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD im Jahre 1953, die von allen Kanzeln verlesen wurde. Daneben gaben zwei Theologische Hochschulen, die Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen und die Theologische Schule Bethel eine Stellungnahme zur Entmythologisierung ab.

455 Siehe die Werke aus freikirchlichem und fundamentalistischen Hintergrund.

456 So die lutherische Generalsynode vom 2. bis zum 29. April 1952.

457 Käsemann; Problem.

458 Robinson führte Näheres zum Thema konservative Theologie und „Frage nach dem Historischen Jesus", aus. Siehe Robinson; a.a.O., S. 11f. und Anm. 3 und 4.

459 Roloff; a.a.O., S. 9.

über den Historischen Jesus erfreuen sich grosser Beliebtheit, ungeachtet ihres Alters[460], Jeremias gilt aber als theologischer Aussenseiter.[461]

1. Forschungsstand

Die sogenannte „Neue Frage“ wurde in den sechziger Jahren breit diskutiert. Einen guten Überblick geben das Buch von Robinson[462], der Sammelband „Der historische Jesus und der kerygmatische Christus“[463], an dem nahezu jeder bekannte deutschsprachige Theologe geschrieben hat und die „Vierzig Jahre Jesusforschung“ von Werner Georg Kümmel[464]. Da die Leben-Jesu-Forschung sich heute in der Third Quest befindet, lässt sich wirklich Aktuelles zur Neuen Frage nicht finden, mit Ausnahme einer Veröffentlichung von Eichholz.[465] Zusätzlich liegt noch eine Untersuchung von Theissen/Winter über einen Ausschnitt der Thematik vor[466].

2. Käsemann und der Neuaufbruch

Käsemann hielt seinen Vortrag auf einer Tagung „alter Marburger“ am 20. Oktober 1953 in Jugenheim. Damit bewirkte er einen Neuaufbruch in der Leben-Jesu-Forschung, die „neue Frage nach dem Historischen Jesus“.[467] An drei Punkten wich Käsemann von Bultmanns Desinteresse am Historischen Jesus ab. Er stellte zum einen fest, „dass die Synoptiker sehr viel mehr authentische Jesus-Überlieferungen enthalten, als die Gegenseite wahrnehmen will“. Besonders dachte er dabei in einem zweiten Punkt an die „älteste Passions- und Ostertradition in den Evangelien“. Drittens plädierte Käsemann in seinem Vortrag für die „systematische Konzeption einer […] Heilsgeschichte mit eigenen Gesetzen und eigener Kontinuität“[468]. Käsemann versuchte zu zeigen, dass es Verbindungen zwischen dem Historischen Jesus und dem Kerygma gibt und daher die Rückfrage über das neutestamentliche Kerygma hin auf den Historischen Jesus begrenzt möglich ist. Er bezeichnete als Kontinuität, was lange Zeit in der Forschung als Diskontinuität bezeichnet wurde und behauptete, dass die Historie nur insoweit geschichtliche Bedeutung hat, „wie sie fragend und antwortend in unsere Gegenwart

---

[460] Jeremias, Joachim; Neutestamentliche Theologie I.: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh 1971, Ders.; Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1965[7].
[461] Roloff; a.a.O., S. 9f.
[462] Robinson; a.a.O.
[463] Ristow, Helmut; Matthiae, Karl (Hrsg.); Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. Berlin 1960.
[464] Kümmel; Jesusforschung. Siehe hier die umfangreiche Bibliographie der durch Käsemann angestossenen „Neuen Frage“: S. 2 - 5.
[465] Eichholz, Georg; Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Forschung. In: Ders.; Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi. S. 79 - 157. München 1984.
[466] Theissen, Gerd; Winter, Dagmar; Die Kriterien in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium. Göttingen 1997.
[467] Siehe, Robinsons Buch: „A New Quest of the Historical Jesus“ das bereits 1960 als überarbeitete deutsche Ausgabe vorlag: Robinson; a.a.O.
[468] Käsemann; Problem. S. 189.

hineinspricht, also Interpreten findet, welche ihre Frage und Antwort für unsere Gegenwart hören und vertreten. Das eben lässt die Urchristenheit die Historie einzig im Kerygma weitergeben."[469] Als wichtigstes Kriterium für die Echtheit der jeweiligen Jesus-Überlieferungen, neben der klassischen „historisch-kritischen Methode, etablierte sich im Kreis der Verfechter der „Neuen Frage" das Unableitbarkeitskriterium oder Differenzkriterium, wie es in der neueren Forschung genannt wurde.[470] „Einigermassen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füssen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat."[471] Während Käsemann, Fuchs und Ebeling sich mit methodischen und systematischen Fragen der „Neuen Frage" auseinandersetzten, schrieb ein anderer Schüler Bultmanns, Günther Bornkamm, ein Jesusbuch[472], das zum Jesusbuch der Neuen Frage wurde.[473]

3. Das Jesusbuch von Günther Bornkamm

Das Jesusbuch Bornkamms (1905 - 1990) avancierte zu einem der beliebtesten Bücher dieses Metiers.[474] Als aktuelle Forschungsübersicht zu Günther Bornkamm lässt sich ein Aufsatz Theissens nennen.[475]

Anhand der Themenauswahl lässt sich das Buch leicht der Neuen Frage zuordnen, hat es doch anders als das Jesusbuch von Bultmann nicht nur die Verkündigung thematisiert, sondern auch auf den Historischen Jesus abgehoben. Er vertrat den Mittelweg zwischen den extremen Positionen. Das waren zum einen die, die Rückschlüsse auf einen Historischen Jesus wegen der engen Verflechtung von Bericht und Bekenntnis verneinten und zum anderen jene, welche „die Angemessenheit der kritischen Geschichtswissenschaft für diesen Gegenstand bestreiten und die rückhaltlose Anerkennung der Überlieferung in ihrer vorgegeben Gestalt als das erste Erfordernis des Glaubens überhaupt bezeichnen."[476] Kriterien, um die echte Überlieferung aus den Evangelien herauszuarbeiten nannte Bornkamm nicht, weil das Kerygma und die Geschichte für ihn unzertrennbar waren und er deshalb keine grundsätzlichen Festlegungen über Echtheit und Unechtheit von Überlieferungen treffen konnte: „Würden wir die Überlegung kritisch auf das reduzieren wollen, was mit keinerlei

[469] Käsemann; Problem. S. 192.
[470] Theissen; Winter; a.a.O.
[471] Käsemann; Problem. S. 205.
[472] Bornkamm; Jesus.
[473] Theissen, Gerd; Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm. In: EvTh 51 (1991), S. 308 - 332. S. 319f.
[474] Im Jahr 1995 lag es bereits in der 15. Auflage vor.
[475] Theissen; Bornkamm.
[476] Bornkamm; Jesus. S. 19.

historischen Gründen sich mehr bezweifeln lässt, wir behielten am Ende nur einen Torso zurück, der wieder mit der in den Evangelien bezeugten Geschichte kaum noch etwas gemein hat.“[477] Im Kapitel „Jesu Weg nach Jerusalem. Leiden und Tod“ blieb Bornkamm in seinen Schilderungen sehr nahe am Text der Evangelien, betonte aber, „wie vorsichtig und kritisch [das] historische […] Urteil über das Detail der Berichte sein muss“[478]. Auch bei seiner Betrachtung der „Jüngerschaft“ zeigte Bornkamm, dass er zur Neuen Frage gehört. Er wendete sich gegen ein vordergründiges Fürwahrhalten des in den Evangelien Berichteten, suchte aber den historischen Kern des Berichtes. „So wenig diese Berichte wie ein Stück Chronik gelesen werden wollen, weil sie beispielhaft sichtbar machen, was Jüngerschaft bedeutet, so bewahren sie doch etwas Einmaliges und Unwiederholbares.“[479] Neu ist auch die Behandlung der „Messiasfrage“. Bornkamm bezeichnete gerade diejenigen Stellen in den Quellen, die von der Messianität Jesu reden, als vom Glauben nicht unerheblich gestaltet, liess aber die Frage offen.[480] „Das Ergebnis dieser Überlegungen ist keineswegs nur ein negatives, sondern auch ein höchst positives. Sie führen uns zu der Erkenntnis zurück, die uns bei unserer ganzen Darstellung der Botschaft und Geschichte Jesu beschäftigte, dass nämlich das ‘Messianische’ seines Wesens in seinem Wort und seiner Tat und der Unmittelbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinung beschlossen ist.“[481] Endeten die Jesusbücher der Liberalen Theologie mit dem Tod des Historischen Jesus und äusserte sich Bultmann zu keinem Teil der Biographie des Historischen Jesus, so führte Bornkamm ein Kapitel „Jesus Christus“ ein, welches „die Auferstehung“, „die Kirche“ und „das Bekenntnis“ behandelt. Das Kapitel beginnt bezeichnenderweise mit den Sätzen: „Jesu Geschichte endete nicht mit seinem Sterben. Sie hebt von neuem an in seiner Auferstehung.“[482] Bornkamm führte dazu aus, dass die Frage nach der Auferstehung und damit dem Ursprung der Kirche mit Mitteln der Geschichtswissenschaft nicht beantwortet werden kann. Gleichzeitig verwahrte er sich aber auch gegen die „neunmalklugen Erklärungen“[483], die weder theologisch noch historisch zu überzeugen wissen. Stattdessen versuchte er den historischen Rand der „Auferstehung“ herauszuarbeiten[484] und die Entstehung der Kirche mit der Auferstehung zu „erklären: „In der Auferstehung Jesu Christi hat die Kirche ihren Ursprung und Anfang.“[485]

[477] Bornkamm; Jesus. S. 13.
[478] Bornkamm; Jesus. S. 139.
[479] Bornkamm; Jesus. S. 128.
[480] Bornkamm; Jesus. S. 149.
[481] Bornkamm; Jesus. S. 157.
[482] Bornkamm; Jesus. S. 158.
[483] Bornkamm; Jesus. S. 159.
[484] Zum Beispiel die Emmausgeschichte, Lk. 24, 13ff.
[485] Bornkamm; Jesus. S. 164.

4. Das Jesusbuch von Herbert Braun

Herbert Braun (geb. 1903) wird im Klappentext seines Jesusbuches als Bultmannschüler bezeichnet.[486] Sein Jesusbild weicht aber nicht unerheblich vom Jesusbild der Bultmannschüler Käsemann, Fuchs, Ebeling und Bornkamm ab. Schon mehrere Jahre vor seinem Jesusbuch lösten Brauns Veröffentlichungen rege Diskussionen aus.[487] Die Diskussion in den sechziger Jahren ging nicht in allererster Linie um den Historischen Jesus, sondern um das Verständnis des Wortes „Gott". „Die Abwehr des Verdachtes der Illusion und die Gewinnung der Autorität leitet sich nicht von einem vorher gegebenen und im Voraus zu akzeptierenden Gott und seinem als solches anzuerkennenden Wort her, sondern von dem Geschehen des mich in die Sache hineinziehenden Hörens; diesem Geschehen ist Gott inne."[488] Diese Richtung, innerhalb der Brauns Jesusbuch zu sehen ist, wird als „Theologie nach dem Tode Gottes" bezeichnet.[489] Besonders in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde über Braun und sein Werk geforscht.[490]

Braun stellte einen hohen Anspruch an sein Jesusbuch: „Die folgenden Ausführungen wenden sich nicht speziell an den Fachmann. Sie sind gleichwohl aus einer jahrzehntelangen gelehrten Beschäftigung mit dem Stoff erwachsen und beanspruchen, Ergebnisse fachlicher Forschung allgemein verständlich darzustellen"[491]. Als ersten Schritt versuchte Braun, Jesus in den religionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Zeit einzuordnen, dabei unterschied er zwei Hauptbewegungen, die „Apokalyptik" und der „Pharisäismus".[492] Als Quellenbasis dienten ihm die Synoptiker. Das Johannesevangelium schied Braun wegen der langen „hellenistisch-orientalischen Monologe Jesu", die für ihn im Widerspruch mit den kleinen, von der Formgeschichte herausgearbeiteten Sprucheinheiten der Synoptiker standen, aus.[493] Um die „echten Jesusworte" aus der Gesamtüberlieferung herauszulösen, hielt er sich an die für die „Neue Frage" gängigen zwei Kriterien. Für Braun galt es als Echtheitsindiz, wenn sich der Inhalt der Überlieferung vom Judentum unterschied. „Es gilt zu beobachten: teilt

[486] Braun, Herbert; Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Stuttgart 1969[2].

[487] Zum Beispiel: Symanowski, Horst; Post Bultmann Locutum. Eine Diskussion zwischen Professor D. Helmut Gollwitzer - Berlin und Professor D. Herbert Braun - Mainz. Am 13. Februar 1964 in der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am Rhein. Band 1. Hamburg-Bergstedt 1965, und der Fortsetzungsband: Bartsch, Hans-Werner; Post Bultmann Locutum. Eine Diskussion zwischen Professor D. Helmut Gollwitzer - Berlin und Professor D. Herbert Braun - Mainz. Am 13. Februar 1964 in der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am Rhein. Band 2. Hamburg-Bergstedt 1965, Käsemann, Ernst; Sackgassen im Streit um den historischen Jesus. In: Ders.; Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band. S. 31 - 68. Göttingen 1964.

[488] Thesen von Professor D. Herbert Braun. In: Symanowski; a.a.O., S. 11 III.

[489] Einem grösseren Publikum bekannt geworden war diese Richtung durch Dorothee Sölle's Buch „Stellvertretung": Sölle, Dorothee; Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes". Stuttgart 1966[3].

[490] Zum Beispiel: Lorenzmeier, Theodor; Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings. Hamburg 1968, Pahnke, Rudi; Die Umwelt des Neuen Testaments bei Herbert Braun. Stuttgart 1976, Kressner, Thomas; Ein Vergleich der Theologie Herbert Brauns und Wolfhart Pannenbergs. Bonn 1978.

[491] Braun; Jesus. S. 9.

[492] Braun; Jesus. S. 13 - 28.

[493] Braun; Jesus. S. 30ff.

solch ein Jesuswort den Inhalt mit dem umgebenden Judentum, das heisst, ist es untypisch für Jesus, oder hebt sein Inhalt sich von dem umgebenden Judentum ab, ist es typisch für Jesus“.[494] Ausserdem beurteilte er eine Überlieferung danach, ob sie sich mit dem Gesamtbild deckt.[495]

Als das Zentrum des Lebens Jesu bezeichnete Braun die „Ethik Jesu“, seinen „Ruf zur Nächstenliebe“. Diese brachten den Historischen Jesus aber an den Rand des damaligen Judentums. „Solch eine Annahme ist immerhin möglich angesichts der Tatsache, dass der Ruf Jesu zur Nächstenliebe an zentralen und wichtigen Punkten das offizielle jüdische Niveau übersteigt.“[496] Das Kapitel „Bekehrung“ lässt an den „Ruf zur Entscheidung“ bei Bultmann denken. War bei Bultmann mit der Entscheidung „die Entscheidung für Gott“ gemeint, meinte Braun mit Bekehrung das „Ja des Menschen zu dem ‘Ich soll’ und dem ‘Ich darf’,“[497] „die Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit durch Mitmenschlichkeit.“[498] Jesu Auflehnung gegen „den Kult“[499] steht nach Braun gerade im Dienst der Befreiung des Menschen zur Mitmenschlichkeit.[500] In der Frage der Messianität Jesu wich Braun deutlich von der Neuen Frage ab. Haben deren Vertreter Jesus zumindest implizite Messianität zugesprochen[501], so konnte Braun Jesu Autorität nicht aus seinem Selbstbewusstsein herleiten, sondern allenfalls aus der Autorität, die ihm der Inhalt seiner Worte verlieh.[502] Damit war in dem Kapitel auch die Frage nach der Auferstehung recht einfach und deutlich zu erklären. „Der Glaube an die Auferstehung ist eine altkirchliche Ausdrucksform, und zwar eine umweltbedingte Ausdrucksform, für die Autorität, die Jesus über jene Menschen gewonnen hat.“[503]

Über die Autoritätsfrage kam Braun zum letzten deutlich umstrittensten Kapitel seines Jesusbuches, dem Kapitel über Gott. Das Reden von Gott darf, nach Meinung Brauns, nicht losgelöst vom Mitmenschen geschehen. Braun verstand „Gott“ nicht so sehr als „Instanz“, sondern als „Vorgang“. Er ist in der „Selbstannahme des Sünders der Sache nach enthalten“, ohne dass das Wort „Gott“ genannt wird.[504] „Jesus versteht Gott […] als den Vorgang, in welchem der böse und hoffnungslose Mensch Zukunft und

[494] Braun; Jesus. S. 35.
[495] Ebenda.
[496] Braun; Jesus. S. 119.
[497] Braun; Jesus. S. 71.
[498] Goppelt, Leonhard; Rezension von Braun, Herbert; Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit. In: ThLZ 95 (1970), S. 744 – 747, S. 745.
[499] Braun; Jesus. S. 72 - 86.
[500] Dazu zitiert er „Der Sabbat ist um des Menschen willen da. “ (Mk. 2, 27). Siehe auch: Kressner; a.a.O., S. 44f.
[501] Bornkamm; Jesus. S. 157.
[502] Braun; Jesus. S. 147.
[503] Braun; Jesus. S. 154.
[504] Braun; Jesus. S. 169.

Hoffnung bekommt.“[505] In einer eigenen Veröffentlichung aus dem Jahre 1971 führte er die in seinem Jesusbuch angeklungenen Gedanken näher aus.[506]

An Brauns Jesusbuch wurde nahezu in allen Gesamtdarstellungen der Neuen Frage scharfe Kritik geübt. Grässer zum Beispiel hatte zwar Respekt vor Brauns Leistung, warf ihm aber vor, er komme damit der „liberalen Leben-Jesu-Forschung wieder ausserordentlich nahe“[507]. Stuhlmacher, langjähriger Assistent von Käsemann in Tübingen, verschärft in seinem Aufsatz „Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus“[508] die Kritik am Jesusbuch Brauns. „Hier ist m. E. jenes reformatorische Erbe nur noch in einem defizienten Modus bewahrt. Die christliche Tradition und ihr synoptisches Jesuszeugnis wird in das Prokrustesbett eines für Braun offenbar festgeschlossenen Wirklichkeitsbildes gezwängt. Was in diese Lagerstatt nicht hineinpasst, wird bis zur Karikatur verzerrt dargestellt und schliesslich eliminiert. Dies alles aber geschieht mit Hilfe einer historischen Methodik, die nur Funktion jenes vorgefassten Wirklichkeitsverständnisses ist.“[509] Stuhlmacher schrieb weiter: „Wenn aber eine solchergestalt gehandhabte und beschränkte historische Arbeit ausgerechnet am Gegenstand der Jesus-Überlieferung faktisch zum Mittel wird, die christliche Tradition und bisherige Sprachgestalt des Glaubens samt und sonders zu erübrigen, dann kann ich nur leidenschaftlich protestieren, und zwar gleichzeitig als Theologe und Christ wie als Vertreter der neutestamentlichen Wissenschaft.“[510]

5. „Biblische Theologie“ - Der echte und sachliche Zusammenhang zwischen dem persönlichen Anspruch Jesu und dem Christusbekenntnis der Urgemeinde

Die Theologen der Forschungsrichtung Biblische Theologie gingen und gehen weiter als Vertreter der New Quest. Sie betonen den echten und sachlichen Zusammenhang zwischen dem persönlichen Anspruch Jesu und dem Christusbekenntnis der Urgemeinde.

a) Forschungsstand

Die Forschungsrichtung lässt sich in der Gegenwart kaum noch überschauen. Der TRE Artikel von 1980 über die Biblische Theologie enthält mit seiner vierseitigen

---

505 Braun; Jesus. S. 170.
506 Braun, Herbert; Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen Philos’ von Alexandria. Tübingen 1971.
507 Grässer, Erich; Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur. An Beispielen dargestellt. In: VF 18 (1973), S. 3 - 45.
508 Stuhlmacher, Peter; Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus. In: Rössler, Dietrich; Voigt, Gottfried; Wintzer, Friedrich (Hrsg.); Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag. S. 341 – 361. Göttingen 1970.
509 Stuhlmacher; Kritische Marginalien. S. 351.
510 Ebenda.

Bibliographie die wichtigsten Veröffentlichungen zum Thema.[511] In seiner Veröffentlichung „Biblische Theologie des Neuen Testamentes“ aus dem Jahre 1992 führte Peter Stuhlmacher neuere Publikationen zur Biblischen Theologie auf und bezog auch die Kritiker mit ihren verschiedenen Positionen in seine Darstellung der Biblischen Theologie mit hinein.[512]

b) Begriff und zeitlicher Rahmen

Parallel zur Entwicklung der Biblischen Theologie für das Alte Testament, durch Gerhard von Rad, Walter Zimmerli, Claus Westermann und Hans-Werner Wolff entstand in den 70er Jahren eine ökumenische, internationale und interdisziplinäre Richtung des Neuen Testaments, die sich in Selbstbeschreibung Biblische Theologie nennt. Darunter verstehen ihre Vertreter folgendes: „Es ist eine auf das Neue Testament zugehende, diese einschliessende und sich in der Einheit des alttestamentlichen und neutestamentlichen Kanons dokumentierende Offenbarungsgeschichte Gottes zu konstatieren, wobei der traditionsgeschichtlich unlösbare Zusammenhang von Altem und Neuen Testament […] unüberhörbar ist und die prinzipielle Unabgeschlossenheit des Alten Testaments bestätigt“[513].

Was vor Jahren noch eine Bewegung am Rand der theologischen Wissenschaften mit vielen Berührungspunkten zu Kreisen mit evangelikaler oder fundamentalistischer Ausrichtung war, hat sich bis heute zu einer ernstzunehmenden theologischen Schule mit eigenem, inzwischen dreizehnbändigem Jahrbuch und einer Zeitschrift mit grosser Resonanz entwickelt.[514] Die neueren Exponenten dieser Richtung, die sich mit dem Historischen Jesus beschäftigen, werden der Third Quest zugeordnet.[515]

c) Adolf Schlatter

Der Ursprung dieser Schule liegt bei Martin Kähler und Adolf Schlatter (1852 - 1938). Schlatter stand mit seiner Überzeugung mitten in den Auseinandersetzungen der sogenannten positiven Theologie gegen die Liberale Theologie. Sein Jesusbild gilt als Vorbild für die Vertreter der Biblischen Theologie, gerade auch für Peter Stuhlmacher.[516]

---

[511] Merk, Otto; Neues Testament. II. In TRE 6 (1980), S. 455 – 477.

[512] Stuhlmacher, Peter; Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Band I. Grundlegung: Von Jesus zu Paulus. Göttingen 1992, S. 1f. Zu den Kritikern an der Biblischen Theologie siehe: Stuhlmacher; a.a.O., 30ff. (Punkt 6). Gewichtige Kritik an der Biblischen Theologie erhob zum Beispiel Grässer, Erich; Nachkritische Schriftauslegung? Kritische Bemerkungen zum Programm einer Bibl. Theol. Protokoll der Tagung ‚Alte Marburger' 2. – 5. Januar 1979 in Hofgeismar. Berlin 1979.

[513] Merk, a.a.O., S. 469.

[514] Stuhlmacher, Peter u.a. (Hrsg.); Jahrbuch der Biblischen Theologie. Neukirchen-Vluyn 1986 - 1998, und die Zeitschrift Theologische Beiträge.

[515] Witherington III., Ben; The Third Search for the Jew of Nazareth. Dowers Grove 1995, S. 214f.

[516] Stuhlmacher, Peter; Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens. Stuttgart 1988, Klappentext und S. 11ff.

Über Schlatter gibt es viele Untersuchungen, darunter eine umfangreiche Biographie von Werner Neuer.[517] Höhepunkt der neueren Schlatter-Forschung sind die 70er Jahre.[518]

Schlatter wurde am 16. August 1852 in St. Gallen geboren. Mitte 1871 nahm er sein Theologiestudium in Basel mit einem Schwerpunkt in der Philosophie auf. Nach dem Wechsel nach Tübingen lernte er den Tübinger Biblizisten Johann Tobias Beck kennen, der sein theologisches Denken nachhaltig beeinflusste. Besonders beeindruckte Schlatter bei Beck dessen Einheit von Glauben und Wissenschaft. Nach einem Jahr kehrte er für seine Examen nach Basel zurück. Nach fünf Jahren im Pfarramt übersiedelte Schlatter nach Bern. Er unterrichtete an einer Schule und schrieb an einer Dissertation über „Johannes den Täufer" an der Universität Bern. Ein Jahr nach der Fertigstellung nahm er seine Lehrtätigkeit an der Universität Bern auf. Neben der Darstellung Jesu anhand der Synoptiker, beschäftigte sich Schlatter in Bern mit einer grossen Anzahl von ganz verschiedenen Themen, hauptsächlich mit dem Johannesevangelium und dem Jakobusbrief. Eine Abhandlung aus dem Jahre 1885 mit dem Titel „Der Glaube im Neuen Testament" brachte Schlatter grosse Bekanntheit innerhalb der theologischen Wissenschaften ein. 1888 nahm er eine Professur in Greifswald an. Auf dem Höhepunkt des sogenannten „Apostolikumsstreit" wurde Schlatter 1893 nach Berlin berufen, um einen Gegenpol gegen den sehr in Misskredit geratenen Adolf von Harnack zu bilden. Zum Sommersemester 1898 nahm Schlatter einen Ruf an die Universität Tübingen an. In Tübingen blieb er dann bis zu seinem Tod 1938. Dies war die fruchtbarste Zeit seiner Leben-Jesu-Forschung. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts veröffentlichte Schlatter zwei kleinere Studien, indem er zum „Messiasgeheimnis" von Wrede Stellung bezog.[519] Seine beiden Schriften waren ein Plädoyer für die Messianität des Historischen Jesus. In seiner Spätschrift „Die Geschichte des Christus" führte er seine Überzeugungen ausführlich aus.

Bei der Erstellung seines Jesusbildes ging Schlatter von einigen Grundannahmen aus: Das Erkennen besteht nach Schlatter aus zwei Schritten, „aus dem Wahrnehmen

[517] Neuer, Werner; Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche. Stuttgart 1996.

[518] Genannt werden hier nur Untersuchungen, die Schlatters Stellung zum Historischen Jesus oder allgemeiner seine Sicht von Historischer Theologie entfalten: Kindt, Irmgard; Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen. Stuttgart 1978, Bailer, Albert; Das systematische Prinzip in der Theologie Schlatters. Stuttgart 1968, Egg, Gottfried; Adolf Schlatters kritische Position gezeigt an seiner Matthäusinterpretation. Stuttgart 1968. Viel zum Verständnis Schlatters wurde aus dem Artikel gewonnen: Stuhlmacher, Peter; Adolf Schlatter als Bibelausleger. In: ZThK 75 (1968), S. 81 – 111.

[519] Schlatter, Adolf; Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh 1901, und Ders.; Der Zweifel an der Messianität Jesu. Gütersloh 1907.

und dem Verstehen".[520] Auf die Wahrnehmung oder den „Sehakt"[521] als wichtiger Aufgabe, der nur noch die Urteilsbildung folgt, legte er besonderen Wert. Es war für ihn entscheidend, dass in erster Linie auf den zu untersuchenden Text gehört wurde. Alle textfremden Voraussetzungen, mit denen am Text gearbeitet wurde, lehnte er ab, ebenso jede rational gewonnene Systematik. Die sich gerade etablierende Zwei-Quellen-Theorie benutzte er nicht, wenn er sie auch nicht gänzlich ablehnte. Schlatter wollte die Bibel nur als eine Einheit sehen, wobei das Neue Testament sich auf das Alte Testament bezog und nur in dieser Bezogenheit angemessen verstanden werden konnte.[522]

Jesus war nach Schlatters Überzeugung nur aus dem Judentum seiner Zeit heraus zu verstehen. Daher legte Schlatter sehr grossen Wert auf die Erforschung des Umfeldes Jesu. Das erste Kapitel seines Jesusbuches beschäftigte sich mit der Einordnung Jesu in den Kontext seiner Zeit.[523] In einem zweiten Kapitel behandelte er die wenigen biographischen Stücke, die die Quellen enthalten. Er weigerte sich, einem Trend der Zeit zu folgen und diese Stücke chronologisch anzuordnen.[524] Bereits von Anfang seiner Darstellung an versuchte er nachzuweisen, dass der „verkündigte Christus" nicht nur einen Anhalt im Leben des Historischen Jesus hatte, sondern dass er derselbe ist wie der Historische Jesus.[525] Schlatter führte den Historischen Jesus als Antwort auf die vielfältige Messiaserwartung innerhalb des Judentums vor.[526] Die „Verkündigung Jesu" führte Schlatter in seinem Jesusbuch als drittes Kapitel auf. In einem langen Kapitel über den „Gang Jesu zu Kreuz" wurde Schlatter nicht müde, Jesu Selbstbewusstsein deutlich herauszustellen.[527] Da Schlatter im Anschluss an das Kapitel über den „Gang Jesu zu Kreuz" noch das kurze Kapitel „die Ostergeschichte" brachte, erkennt man, dass er erheblich vom „Jesusbild" der Liberalen Theologie abweicht. Schlatter war davon überzeugt, dass bereits wenige Wochen genügten, um aus dem Historischen Jesus den „Christus" zu machen.[528] Um einen solchen Wechsel plausibel zu erklären, schrieb er dem Historischen Jesus ein „messianisches Selbstbewusstsein" zu. Der Historische Jesus hatte sich nach Schlatter bereits als „Messias" verstanden. „Nehmen wir Jesus den messianischen Gedanken und lassen wir erst seine Gefährten und Boten ihn als Christus

---

[520] Egg; a.a.O., S. 20f. Stuhlmacher erklärt Schlatters „Verstehen" mit dem einem Zitat von Paul Ricoeur: „Wirkliches Verstehen von Texten heisst nach Ricoeur ‚Sich-Verstehen vor dem Text. Es heisst nicht dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm eine erweitertes Selbst zu gewinnen, einen Existenzentwurf als wirklich angeeignete Entsprechung des Weltentwurfs. Nicht das Subjekt konstruiert also das Verstehen, sondern – so wäre es wohl richtiger zu sagen – das Selbst wird durch die ‚Sache' des Textes konstituiert.' " Stuhlmacher; Bibelausleger. S. 83.
[521] Stuhlmacher; Bibelausleger. S. 94.
[522] Stuhlmacher; Bibelausleger. S. 90.
[523] Schlatter, Adolf; Die Geschichte des Christus. Stuttgart 1921, S. 5 – 76.
[524] Schlatter; Christus. S. 7.
[525] Schlatter; Zweifel. S. 10ff.
[526] Schlatter; Zweifel. S. 9 – 26.
[527] Z.B. darin, dass Jesus um seinen Weg ans Kreuz weiss: Schlatter; Christus. Teil 4, Kapitel 10. S. 428 – 436, oder auch in der göttlichen Bestätigung durch die „Verklärung", S. 402ff.
[528] Schlatter; Christus. S. 519.

verkündigen, so entsteht hier ein Riss, dessen Überbrückung der historischen Kunst schwerlich gelingen wird."[529]

Schlatter hatte bei seinen Zeitgenossen den Ruf, unwissenschaftlich zu arbeiten.[530] Er arbeitete zum grossen Teil unter Verkennung der gängigen historisch-kritischen Methoden. Konnten um die Jahrhundertwende nur wenige Theologen etwas mit dem Historischen Jesus als „jüdischen Messias" anfangen, so sind „das Judesein Jesu" und eine im- oder explizite Messianität heutzutage zu gängigen Ergebnissen einer Beschäftigung mit dem Historischen Jesus geworden. Die breite Würdigung von Schlatter nach dem 2. Weltkrieg durch Theologen der verschiedensten Schulen spricht eine deutliche Sprache vom Bedeutungswandel Schlatters.[531] Heute berufen sich vor allem Theologen der Biblischen Theologie auf ihn.[532]

d) Otto Betz

Otto Betz (geb. 1917) studierte in Tübingen Theologie bei Otto Michel, einem Schlatter- und Kählerschüler. Im Jahre 1961 hielt Betz als Privatdozent seine Antrittsvorlesung über die mit Käsemanns Vortrag wieder aktuell gewordene Leben-Jesu-Forschung. Nachträglich wurde sie als Buch herausgegeben.[533] Von 1962 bis 1967 lehrte er am Theologischen Seminar in Chicago. 1968 kehrte er nach Tübingen zurück. Dort hatte er von 1976 bis zu seiner Emeritierung eine Professur für Neues Testament inne.

Neben seiner Monographie über Jesus aus dem Jahre 1965, hat er noch ein weiteres Buch[534] und einige Aufsätze über den Themenkreis „Historischer Jesus – Christus" geschrieben.[535] Das Jesusbild, das Betz entwarf, liegt etwa auf der Linie des Jesusbildes von Schlatter. Auch für ihn war der Historische Jesus identisch mit Christus. Daher beginnt er auch sein Jesusbuch: „Dieser war der Christus, er wusste sich von Gott als Messias zu Israel gesandt. Sein Name Jesus Christus, der das nach Ostern verkündigte Bekenntnis der Christen zusammenfasst, ist gut begründet, und zwar nicht nur in der Auferstehung des Gekreuzigten, sondern auch im Sendungsbewusstsein und Wirken des Mannes von Nazareth. Dieses war von Anfang an messianisch; der historische Jesus und der Christus des Glaubens bilden eine feste Einheit."[536] In einem ersten Kapitel seines Buches untersuchte er christliche und nichtchristliche Quellen

529 Schlatter; Zweifel. S. 11.
530 Egg; a.a.O., S. 11.
531 Ebenda.
532 Z.B. Stuhlmacher; Jesus. S. 11.
533 Betz, Otto; Was wissen wir von Jesus? (Erweiterte Neuauflage.) Wuppertal 1991.
534 Betz, Otto; Die Menschensohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Daniel 7, 13-14). Frankfurt/M. 1985.
535 Siehe die Aufsatzbände: Betz, Otto; Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur Biblischen Theologie. Tübingen 1987, und Ders.; Jesus der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II. Tübingen 1990, sowie Ders.; Jesu Evangelium vom Gottesreich. In: Stuhlmacher, Peter (Hrsg.); Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982. S. 55 – 78. Tübingen 1983.
536 Betz; Was wissen wir? S. 7.

danach, wie sie vom Historischen Jesus sprechen. Die nichtchristlichen Quellen sprechen dabei fast durchgehend von Christus, wenn sie den Historischen Jesus meinen. Bei den christlichen Quellen ist die Antwort abhängig davon, wie sie gelesen werden sollen. Betz würdigte die Fortschritte der Neuen Frage[537], fand aber, dass ihre Wissenschaftler gehemmt sind, „und zwar einmal durch Bedenken dogmatischer Art und zum anderen dadurch, dass man sich zu sehr der formgeschichtlichen Methode verschreibt."[538] Zu sehr wird seiner Meinung nach eine Scheu vor „historisch-objektiven Tatsachen" geübt, sie seien nicht offen für Einzelheiten des Milieus und der sozialen Situation. Demgemäss plädierte er für eine „skeptische Kritik an der Formgeschichte". Nicht nur deswegen, weil sich die Formgeschichtler über die Echtheit bzw. Unechtheit eines Jesuswortes selten einigen können. Betz verwies in diesem Zusammenhang auf die „beachtenswerten Einwände gegen die Formgeschichte" der skandinavischen Neutestamentler Harald Riesenfeld und Birger Gerhardsson.[539] Ausserdem betonte Betz die Wichtigkeit des Spätjudentums, denn das „wichtigste […] Prolegomena zum historischen Jesus schrieb das Judentum seiner Zeit"[540]. Daher legte Betz sehr grossen Wert auf die Erforschung der Auslegung des Alten Testaments zur Zeit Jesu. Vor allem die Untersuchung der Schriftrollen von Qumran ist für Betz dazu unumgänglich, genauso wie die Untersuchung der rabbinischen Literatur des zweiten bis fünften nachchristlichen Jahrhunderts. In einem kurzen zweiten Kapitel behandelte Betz die Beziehung Jesu zu Johannes dem Täufer und dessen „Enderwartung". Dabei kommt Betz auf den Messiasanspruch zu sprechen, den Jesus seiner Meinung nach vertreten hat.[541] „Jesu messianischer Dienst für das Gottesreich" nannte Betz folglich das Kapitel über Jesu Lehre. Mit dem im Judentum nicht so geläufigen Begriff der „Gottesherrschaft" umschrieb er das Wirken und die Verkündigung Jesu.[542] Dabei war es ihm wichtig, dass Jesus nicht etwa das Sinaigesetz aufhob. Vielmehr verlangte Jesus „den vollkommenen Wandel und die bedingungslose Erfüllung des Gotteswillens […]. [Jesus] suchte den Willen Gottes aber im Gesetz des Alten Testaments (Mt. 5, 17 - 42). "[543] Neben der „Gottesherrschaft" nahmen, nach Betz, Jesu Gleichnisse einen besonderen Platz in der Verkündigung ein. Zu dieser Erkenntnis kam er gerade im Vergleich mit den Gleichniserzählungen von Qumran, die zwar Ähnlichkeiten zu Jesu Gleichnissen haben, deren Unterschiede aber nicht unerheblich sind. Einen dritten

537 Betz; Was wissen wir? S. 18ff.
538 Betz; Was wissen wir? S. 20.
539 Betz; Was wissen wir? S. 22ff.
540 Betz; Was wissen wir? S. 24.
541 „Kennzeichen des nun beginnenden öffentlichen Wirkens Jesu war das Messianische. Er hat sich zwar nicht direkt als Messias verkündigt. Aber er handelte von Anfang an mit der Vollmacht des Geistgesalbten und von Gott Gesandten; historisch gesehen geht sein Sendungsbewusstsein sicherlich auf das Tauferlebnis zurück." Betz; Was wissen wir? S. 34.
542 Betz; Was wissen wir? S. 39.
543 Betz; Was wissen wir? S. 42.

Schwerpunkt im Wirken und in der Verkündigung sah er im Wunder. Hatte Bultmann noch erheblich Mühe mit dem Konstatieren einer Wundertätigkeit Jesu,[544] so rechnet man in der Third Quest dem Historischen Jesus durchaus Wunderwirkungen zu.[545] Betz schrieb: „Es steht fest, dass Jesus Wunder getan, allerlei Kranke geheilt hat; selbst aus der jüdischen Polemik, die ihn einen Zauberer nennt, geht diese Tatsache hervor. Häufig wird in den Evangelien die Austreibung unreiner Geister berichtet. Gerade dieses uns fremdartige Wunderhandeln muss für Jesus charakteristisch gewesen sein."[546] Nach Betz bilden Wunder und Evangelium eine innere Einheit. Vor der Schilderung der „Passion Jesu" schob Betz noch das Kapitel „Die Antwort auf Jesu messianischen Dienst" über „Jesus und Glaube" und die in der Third Quest wieder interessant gewordene sozialgeschichtliche Frage nach der Entstehung des Jüngerkreises ein.[547] Unter der Überschrift „Das Leiden des messianischen Gottessohnes" behandelte Betz Fragen zum Kreuzestod Jesu, wie zum Beispiel: „Die Gegner Jesu", „Jesu Leidensbereitschaft", „Der Weg nach Golgatha: Warum das Kreuz?". Bei der Frage, wer letztlich für den Tod Jesu verantwortlich ist, kam Betz zum Schluss, dass sowohl die römische Besatzungsmacht als auch die jüdische Gerichtsbarkeit am Todesurteil beteiligt waren.[548] Wie die Überschrift zeigt, ging es Betz in diesem Kapitel darum, die Messianität als Ausschlag für die Hinrichtung herauszuarbeiten, denn nur die behauptete Messianität Jesu liess nach Betz ein solches Urteil rechtfertigen.[549] Im letzten Kapitel beschäftigte sich Betz mit der Entwicklung der Christologie, auf das ein Nachwort folgt, das nochmals seine Überzeugungen, was den Historischen Jesus betrifft, grundsätzlich thematisierte: „Bruch oder Brücke". Darin urteilte er in deutlicher Weise über anerkannte Methoden der Exegese: „Die vielgepriesenen Methoden der Formgeschichten, der Quellenscheidung und der Redaktionsgeschichte haben bei den Qumranschriften fast ganz versagt."[550] In der Neuauflage aus dem Jahre 1991 wurde dem Buch noch einen Anhang angefügt: „Wie wird die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu in der neuesten Jesusforschung beantwortet?" Darin stellte er kurz zwei Jesusbücher vor: „Jesus within Judaism" von Charlesworth und „Jesus und das Judentum" von Sanders, die aber nach seiner Meinung nichts Neues zur jüdischen Umwelt Jesu bieten. In kurzen Zügen beschrieb er anschliessend die „messianische Jesusdeutung" der Tübinger Neutestamentler.[551] Zum Schluss wäre noch auf die neuen Aufsätze von Betz

---

544 Siehe Bultmann; Geschichte. S. 236 – 254.

545 Theissen, Gerd; Urchristliche Wundergeschichten. Gütersloh 1974, oder Vermes, Geza; Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Neukirchen-Vluyn 1993.

546 Betz; Was wissen wir? S. 55.

547 Betz; Was wissen wir? S. 68 – 84. Siehe auch: Theissen, Gerd; Soziologie der Jesusbewegung. München 1977.

548 Betz; Was wissen wir? S. 97f und 104f.

549 Betz; Was wissen wir? S. 99f, Punkt e.

550 Betz; Was wissen wir? S. 122.

551 Betz; Was wissen wir? S. 134ff.

einzugehen, die alle in seinen Sammelband „Jesus der Messias Israels" abgedruckt sind.[552] Vor allem die Aufsätze über „Jesu Lieblingspsalm 103" und über „Jesu Tischsegen" in Verbindung mit Psalm 104 erlaubten es Betz, viele Evangelienerzählungen plausibel zu machen, fernab von den gängigen exegetischen Methoden. Betz wird der Third Quest zugeordnet.[553] In jüngerer Zeit avancierte Betz zum geschätzten Qumrankenner.[554]

e) Peter Stuhlmacher

Peter Stuhlmacher (geb. 1932) unterrichtet Neues Testament an der Universität Tübingen. Er zählt zu den bekanntesten Neutestamentlern in Deutschland. Zum Historischen Jesus hat er viel geschrieben.[555] Er wird ebenfalls zur Third Quest gezählt.[556] Sein Jesusbild deckt sich in ungefähr mit dem zuvor skizzierten Jesusbild von Otto Betz. In seiner Biblischen Theologie des Neuen Testaments verabschiedete sich Stuhlmacher vom Gebrauch der Formgeschichte. Nach dieser war das Jesusbild der Evangelien im Gesamten „nachösterlich", und deshalb der „vorösterliche", „irdische Jesus" in den Evangelien nur in Umrissen zu erkennen. „Der Versuch des Aufweises von authentischer Jesus-Überlieferung mit Hilfe der sogenannten drei Kriterien [[557]] bleibt allerdings so lange mit erheblichen Unsicherheiten behaftet, als die kritische Forschung nicht auch plausible und methodisch brauchbare Gegenkriterien aufstellt, um Jesustraditionen als sicher sekundär zu erweisen. […] Die auf der Basis der klassischen Form- und Redaktionsgeschichte arbeitende Jesusforschung ist darum bis heute mit grossen methodischen und inhaltlichen Unsicherheiten belastet."[558] Statt der klassischen Form- und Redaktionsgeschichte suchte er nach anderen Modellen, um die Entstehung der Evangelien zu erklären. Sein Schüler Rainer Riesner hat mit seiner Dissertation die Arbeit des skandinavischen Theologen Birger Gerhardsson weitergeführt.[559] Dieses Modell ging davon aus, dass Jesus sich in seiner „Art und Weise des Lehrens nicht grundlegend von dem Lehr- und Lernstil in den frühjüdischen (Weisheits-) Schulen unterschieden hat […]. Die Anfänge der Jesus-Überlieferung liegen dann in dem Unterricht, den Jesus selbst seinen Jüngern bzw. Schülern erteilt hat. Die Männer und

[552] Betz, Otto; Jesu Lieblingspsalm. S. 185 – 201, Jesu Tischsegen. S. 202 – 231, und Jesu Evangelium vom Gottesreich. In: Betz; Messias.
[553] Witherington; a.a.O., S. 214f.
[554] Betz, Otto; Riesner, Rainer; Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen. Giessen 1993.
[555] Die wichtigsten sind: Stuhlmacher; Jesus, Ders.; Biblische Theologie, Ders.; Was geschah auf Golgatha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferweckung Jesu. Stuttgart 1998.
[556] Witherington; a.a.O., S. 214f.
[557] 1. Unableitbarkeitskriterium, 2. Kriterium der mehrfachen Bezeugung, 3. Kohärenzkriterium.
[558] Stuhlmacher; Biblische Theologie. S. 43.
[559] Riesner; Jesus. Zusammengefasst in: Ders.; Der Ursprung der Jesus-Überlieferung. In: ThZ 38 (1982), S. 493 – 513.

Frauen in Jesu Umgebung haben seine Worte nach frühjüdischem Muster (auswendig) ‚gelernt', (im Gedächtnis) bewahrt und weitergegeben."[560]

C. Die Dritte Phase: The Third Quest

Gegenwärtig spricht man, was das Interesse an religiösen Themen betrifft, von „Rückkehr der Religion"[561]. Dieser Hang zum Religiösen spielt sich aber gänzlich ausserhalb der beiden Grosskirchen ab. „Die Lage der Religion in unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist daher zwiespältig, in eben diesem Zwiespalt aber typisch. Auf der einen Seite geht der Relevanzverlust der Religion im öffentlichen Leben unserer Kultur unvermindert weiter. Auf der anderen Seite haben sich die religiösen Angebote auf dem Markt der Lebensorientierungen bis zur Unübersichtlichkeit vervielfacht. Diese Gegenläufigkeit ist nur scheinbar paradox. Religion ist nicht mehr eine der fundamentalen gemeinsamen Rahmenbedingungen unserer Kultur, welche die gesellschaftliche Institution der Kirchen in der Öffentlichkeit effektiv repräsentiert. Sie wird vielmehr als ein beliebiger und funktional ersetzbarer Inhalt behandelt, der – und das ist charakteristisch für unsere kulturelle Situation – den Prinzipien des Marktes und der Konsumfreiheit unterworfen ist. Für immer mehr Menschen ist Religion heute eine frei wählbare Option, derer man sich gemäss individueller Vorlieben und Bedürfnisse bedienen oder eben nicht bedienen kann."[562] Was nun auf die Religion im Gesamten zutrifft, besitzt auch für die Jesusforschung Gültigkeit. Das führte dazu, dass neben die akademische Jesusforschung eine von ihr unabhängige, wesentlich öffentlichkeitswirksamere Jesusforschung getreten ist. Die Grenzen dazwischen sind fliessend und daher nur schwer auszumachen. Deshalb werden beide Jesusforschungen unter der gleichen Überschrift, Third Quest dargestellt.

1. „Neuere Jesusforschung ausserhalb der offiziellen Theologie"[563]

Mitte der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts setzte eine wahre Flut an neueren Jesusbildern ein, die sich mehr oder weniger deutlich ausserhalb der „offiziellen Theologie" bewegt. Die Nachrichtenmagazine nehmen sehr beständig diese Veröffentlichungen auf und sorgen so für deren Verbreitung.[564]

[560] Stuhlmacher; Biblische Theologie. S. 44.
[561] Dalferth, Ingolf U.; Gedeutet Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in der Erfahrung der Zeit. Tübingen 1997, S. 86.
[562] Ebenda.
[563] Heiligenthal, Roman; Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder. Darmstadt 1997, S. 22ff.
[564] Der Spiegel ist hierbei federführend. Seine Artikel über Jesus erhalten ihre „wissenschaftliche Legitimität" durch Augsteins Jesusbuch: Augstein, Rudolf; Jesus Menschensohn. Hamburg 1975.

a) Forschungsstand

Zwei Veröffentlichungen versuchten diese Jesusbilder zu erfassen und zu systematisieren. Die Bücher von Heiligenthal[565] und Dirnbeck[566] richten sich dabei an ein unterschiedliches Publikum. Während Dirnbeck sich an eine breitere Öffentlichkeit wendete und auch nicht die skurrilsten Jesusbilder ausliess, schrieb Heiligenthal eher für den Wissenschaftsbetrieb und beschränkte sich darauf, die groben Linien der modernen Jesusbilder darzulegen.

b) Begriff

Es ist sehr schwierig, eine Bezeichnung für diese Art von Jesusforschung zu finden. Befragt man die gängigen Gesamtdarstellungen nach Begriffen, lassen sich zwei Grundlinien ausmachen. Neben dem deutlichen Verweis auf die mangelnde Seriosität stellt diese Forschung eine Anfrage an die akademische Wissenschaft dar.[567] Entweder erreichen die Ergebnisse der akademischen Theologie nur ein sehr schmales Segment der interessierten Laien oder die Ergebnisse der akademischen Theologie werden nicht als befriedigend empfunden. Im Zusammenhang dieser Arbeit wird daher immer möglichst wertfrei von „Jesusforschung ausserhalb der offiziellen Theologie“ gesprochen.[568]

c) Systematisierung der Jesusbilder

Nur schwer sind diese Jesusbilder zu systematisieren, denn sie sind methodisch sehr unterschiedlich[569] und haben die verschiedensten sachlichen Schwerpunkte. Zudem betrachten sie den Historischen Jesus aus jeweils unterschiedlicher Perspektive. Eine Gemeinsamkeit weisen aber alle diese Jesusbücher auf: „Gemeinsam ist den Veröffentlichungen […], dass sie sich – mehr oder weniger reflektiert – sowohl von der historisch-kritischen Jesusforschung absetzen, als auch die kirchliche Christologie in ihrer im Neuen Testament grundlegenden auch in den ersten Jahrhunderten ausgefalteten Form entweder ausklammern oder als Verfälschung der Gestalt Jesus kritisieren.“[570]

Heiligenthal schematisierte die neuere Jesusliteratur anhand von fünf Kapiteln. Wegen der grossen Fülle können die jeweils bekannten Werke nur kurz genannt werden:

---

565 Heiligenthal; a.a.O.

566 Dirnbeck, Josef; die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt. München 1996.

567 Verweis auf mangelnde Seriosität: Dirnbeck; a.a.O., Heiligenthal; a.a.O. Zu Anfragen an die verfasste akademische Theologie, siehe Roloff; a.a.O., S. 13 – 19.

568 Siehe Überschrift in: Heiligenthal; a.a.O., S. 22 – 25.

569 Dabei ist der Grad der Willkür und Phantasie innerhalb der neueren Jesusliteratur sehr unterschiedlich. Es ist vom jeweiligen Darsteller der „Jesusforschung“ abhängig, welches Werk noch zur „offiziellen Theologie“ gerechnet wird. Die Grenze zur Third Quest ist fliessend.

570 Ruh, Ulrich; Ein anderer Jesus? Neuere Jesusbücher zwischen Psychologie und Spiritualität. In: Raffelt, A (Hrsg.); Begegnungen mit Jesus. Was die historisch-kritische Methode leistet. Düsseldorf 1991.

Als erstes führte er die „jüdische Jesusforschung“ auf.[571] Danach stellte er das „feministische Jesusbild“ näher dar.[572] „Natürlich kann man nicht von dem feministischen Jesusbild sprechen, denn auch hier gibt es unterschiedliche Schwerpunktsetzungen […]. Allgemein kann man […] sagen, dass die feministische Theologie versucht, die patriarchalische Redaktion des Neuen Testaments aufzudecken. Jesus wird hier als Mann gezeichnet, der sich auf die Seite der unterdrückten Frau gestellt hat, dem es gelungen ist, weibliches Fühlen und Denken in seine Person zu integrieren. Das Interesse an Jesu als einem „Wesen aus Fleisch und Blut“ wird grösser. Fragen nach „Jesus und der Sexualität“ und ob er verheiratet war, schilderte Heiligenthal unter der Überschrift, „Jesus, der Mann“.[573] Als vierte Gruppe der Jesusbilder erschloss er Veröffentlichungen, die den Historischen Jesus „als Anwalt der gesellschaftlich Unterprivilegierten“ darstellten und ihn als Kritik an der Amtskirche instrumentalisierten.[574] In diesem Zusammenhang ist auch das Jesusbild von Eugen Drewermann zu nennen.[575] Ein grosses Interesse geniesst die „Lücke im Leben Jesu“. Diese Jesusbilder haben das Ziel, die Herkunft und das Ende des Historischen Jesus möglichst natürlich zu erklären. Unter den Überschriften „Jesus in Ägypten“ und „Jesus in Indien“ meinte man Aufschlüsse über die Kindheit und Jugend Jesu sowie über die Zeit nach der Kreuzigung zu erhalten.

Die knappe Darstellung von der populären Qumranforschung unter der Überschrift „War Jesus ein Essener?“ im Kapitel „die ‚Lücke’ im Leben Jesu“ entspricht nicht ihrer hohen Bedeutung in der Öffentlichkeit. In den Quellenfunden von Qumran entdecken viele Autoren einen Schlüssel zum Verständnis des „wahren“ Jesus. Auf diesem Nährboden gedeihen Verschwörungsgeschichten, die dem Vatikan unterstellen, Schriftrollen der öffentlichen Analyse zu entziehen, um so an ihrem „Jesus-Bild“ festhalten zu können.[576] Auf den „Qumranschock“[577], der bei den Lesern dieser Veröffentlichung ausgelöst wurde, reagierte die Forschung mit zahlreichen Gegendarstellungen, die ihrerseits eine grosse Übereinstimmung in grundsätzlichen Fragen zu Qumran dokumentieren.[578]

Interessant ist, dass sich die „Jesusforschung ausserhalb der offiziellen Theologie“ genau dieselbe Kritik gefallen lassen muss, wie sie Albert Schweitzer für die

---

571 Auf die „jüdische Jesusforschung“ wird im Anhang der Arbeit noch näher eingegangen.
572 Wolff, Hanna; Jesus als Psychotherapeut. Stuttgart 1983. Mulack, Christa; Jesus - der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik. Stuttgart 1987.
573 Alt, Franz; Jesus – der erste neue Mann. München 1992.
574 Mayer, Anton; Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments. Olten 1983.
575 Drewermann, Eugen; Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden. Zürich 1996.
576 Baigent, Michael; Leigh, Richard; Verschlusssache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum. München 1991.
577 Heiligenthal; a.a.O., S. 12.
578 Betz; Riesner; a.a.O., Stegemann, Hartmut; Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. 1993, Berger, Klaus; Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss? Stuttgart 1993[3].

„liberale Leben-Jesu-Forschung" herausarbeitete: „In Jesus werden moderne Sichtweisen hineinprojiziert und gleichzeitig werden alle Züge, die diesem Bild nicht entsprechen, eliminiert."[579]

2. Jesusforschung innerhalb der offiziellen Theologie

a) Forschungsstand

Trendsetter dieser neuen Forschungsrichtung befinden sich in den USA und in Grossbritannien. Dort gibt es bereits grössere Gesamtdarstellung zur Third Quest.[580] In der deutschen Jesusforschung findet man bisher nur einzelne Aufsätze, die exemplarische Jesusbilder der Third Quest darstellen.[581]

b) Begriff

Die Bezeichnung Third Quest stammt von Stephen Neill und Tom Wright.[582] Die neue Forschungsrichtung zeichnet sich durch pluralistische Offenheit und interdenominationelle Weite aus. Man ist bestrebt, aus theologischen Engführungen auszubrechen. Diese Ausrichtung erhielt ihre Motivation wesentlich von der veränderten Situation der theologisch-akademischen Landschaft Amerikas. Die Mehrzahl der Theologen arbeitet heute nicht mehr an kirchlich getragenen Seminaren und Colleges, sondern an säkularen Universitäten. Ausserdem wird vermehrt versucht, die Bibel nicht mehr als Erbauungsbuch, sondern nur noch als Kulturzeugnis zu erfassen. Andere religiöse Traditionen erleben einen beispielslosen Aufwind. Die Third Quest unterscheidet sich durch drei Merkmale von der New Quest: Die neue Forschungsrichtung interessiert sich erstens für sozialgeschichtliche Fragestellungen und die Untersuchung der jüdischen Gesellschaft des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mit den charakteristischen Spannungen daselbst und zieht damit den Bogen zum Geschick und Auftreten Jesu. Ausserdem versucht die Third Quest, die sozialen Kontinuitäten zwischen vorösterlichem Jüngerkreis und urchristlicher Gemeinde zu entdecken und herauszuarbeiten. Zweitens betont sie die Wichtigkeit der Einordnung des Historischen Jesus ins Judentum. Damit gibt sie das Differenz-, Unähnlichkeits- oder auch Unableitbarkeitskriterium zur Unterscheidung zwischen „echter" und „unechter" Jesus-Überlieferung auf.[583] Man erkennt, dass zwischen dem Historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus eine grössere Kontinuität herrscht, als das von

[579] Heiligenthal; a.a.O., S. 100.
[580] Witherington; a.a.O.
[581] Breytenbach, Cilliers; Jesusforschung: 1990 - 1995. Neuere Gesamtdarstellung in deutscher Sprache. In: BThZ 12 (1995), S. 226 – 249, Müller, Peter; Trends in der Jesusforschung. In: ZNT 1 (1998), S. 2 – 16, und Schweizer, Eduard; Jesus – made in Great Britain and U.S.A. In: ThZ 50 (1994), S. 311 – 321.
[582] Neill; Wright; a.a.O., S. 379ff.
[583] Zur Entwicklung, Etablierung und Aufgabe des Differenzkriterium gibt es eine ausführliche Untersuchung: Theissen; Winter; a.a.O.

weiten Kreisen der Jesusforschung bisher zugestanden worden war. Daraus schliesst man, dass die „Erhöhung“ des Historischen Jesus nach Ostern durchaus auch jüdisch interpretiert werden kann. Mit der Folge, dass in der Third Quest auch Jesusbilder unter dem Blickpunkt des Judentums berücksichtigt werden.[584] Zum Dritten verwendet sie auf der Suche nach dem Historischen Jesus auch nicht-kanonische Quellen, die sogenannten Apokryphen, vor allem das 1945 gefundene Thomasevangelium.[585] Neben diesen drei Grundzügen gibt es aber wesentlich mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten in der Third Quest.

c) Die Jesusbilder der Third Quest

Grundsätzlich unterschied Witherington die Jesusbilder der Third Quest in sechs verschiedene Ansätze: „Jesus the itinerant cynic philosopher“[586], „Jesus, man of the spirit“[587], „Jesus the eschatological prophet“[588], „Jesus the prophet of social chance“[589], „Jesus the sage: the wisdom of God“[590] und Jesus: marginal jew or jewish messiah”[591]. Witheringtons Darstellung zu folgen und jeweils einen Exponenten jedes Ansatzes darzustellen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die Beispiele, die in dieser Arbeit dargestellt werden, sind deshalb ausgewählt, weil sie grössere Bedeutung für die deutschsprachige Theologie haben. Es sind Crossan, Vermes, Theissen und Stuhlmacher. Kurz wird auch noch auf eine Entwicklung in den USA eingegangen, die einen völlig neuen Weg der Konsensfindung innerhalb der Third Quest geht: das Jesus-Seminar.

d) John Dominic Crossan

John Dominic Crossan unterrichtet Biblische Studien an der DePaul University in Chicago. Sein wichtigstes Jesusbuch, „The historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant” erschien im Jahre 1994 und im selben Jahr lag es bereits auf Deutsch vor. In der Einleitung wies er nach einer 15-seitigen Aufführung der Worte, die seiner Meinung nach auf den Historischen Jesus zurückgehen, „die er wirklich gesprochen habe“[592], auf die „verwirrende Vielfalt“ unterschiedlicher [Jesus-] Darstellungen hin. Im darauf folgenden Prolog erläuterte Crossan dem Leser seine Methode: Er arbeitet auf

[584] Ein gewichtiges Jesusbild der Third Quest: Vermes, Geza; Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Neukirchen-Vluyn 1993, wird im Anhang unter der Gesamtüberschrift: „Die Jesusforschung des Judentums im 20. Jahrhundert“ behandelt.
[585] Siehe dazu das Kapitel 2: Christliche Quellen über Jesus. S. 34 – 72. In: Theissen; Merz; a.a.O., besonders S. 51ff.
[586] Darunter fällt das Jesusbild von Dominic Crossan: Crossan, Dominic; Der historische Jesus. München 1994.
[587] Siehe dazu die Behandlung des Jesusbildes von Vermes im Kapitel „jüdische Jesusforschung“.
[588] Sanders, E.P.; Sohn Gottes. Eine historische Biographie. Stuttgart 1996.
[589] Hierzu wird das Jesusbild von Gerd Theissen gezählt.
[590] Darunter fällt das Jesusbild von Schüssler-Forenza.
[591] In diesem Zusammenhang wäre das Jesusbild von Otto Betz und Peter Stuhlmacher zu nennen.
[592] Crossan; a.a.O., S. 12.

drei Argumentationsebenen, einer makrokosmischen, einer mesokosmischen und einer mikrokosmischen Ebene, die miteinander in Wechselbeziehungen stehen. Bei der makrokosmischen Stufe wendete Crossan sozialanthropologische Gedanken an. Die hellenistische und griechisch-römische Geschichte bestimmt die mesokosmische Ebene. Auf der dritten Ebene, der mikrokosmischen, untersuchte Crossan die literarischen Quellen, die etwas direkt zu Jesus sagen. Diese Überlieferungen ordnete er nun einzeln einer von drei möglichen Schichten zu: Die Schicht des Bewahrten, Entwickelten und Neugeschaffenen. Nach dem Versuch einer möglichst genauen Datierung des jeweiligen Überlieferungsgutes soll ermittelt werden, wie viele unabhängige Zeugnisse es pro Überlieferung gibt. Einen dritten Dreischritt schliesst Crossans Methodenkatalog ab. Er befasste sich darin mit der Schichtenfolge; nach dem Muster, dass eine Überlieferung aus der ersten Schicht historisch glaubwürdiger ist als aus der dritten Schicht. Ebenso war für Crossan eine Überlieferung besonders glaubwürdig, wenn sie mehrmals bezeugt ist. In einem dritten und abschliessenden Teil schied Crossan alle nur einfach bezeugten Überlieferungen als unglaubwürdig aus.[593]

Nach diesem Prolog breitete Crossan in aller Ausführlichkeit die Kulturanthropologie des Mittelmeerraumes und die römische Sozialgeschichte unter Bezugnahme von Palästina aus. Erst nach über 300 Seiten kam er zum eigentlichen Thema seines Buches. Der Historische Jesus, den Crossan schilderte, weicht erheblich von den gängigen Jesusdarstellungen ab. Zum einen stellte Crossan Jesus als „bäuerlichen jüdischen Kyniker“ dar, zum anderen im ersten Kapitel „Johannes und Jesus“ als Anhänger des apokalyptischen Propheten Johannes des Täufers. Nach dessen Hinrichtung kam Jesus von der Botschaft des unmittelbar bevorstehenden Reiches Gottes ab. Crossan schloss sogar, dass Johannes' apokalyptische Botschaft Grund der Trennung von Johannesjüngern und Jesus und seiner Anhängerschaft gewesen war.[594] Jesu Botschaft vom „Reich Gottes“ entfaltete er im Kapitel „Reich und Weisheit“. Statt der Botschaft vom Reich Gottes, das über den Rahmen dieser Welt hinausgeht, erschöpfte sich nach Crossan die Botschaft Jesu im Diesseitigen. „Das Reich Gottes ist das ewig gegenwärtige Reich der Weisheit, das […] jedem zugänglich ist, der dem Ruf der Weisheit folgt.“[595] Dies ist eine deutliche Absage an die gängige Jesusforschung, die Jesus von seiner Eschatologie her interpretiert. In einem dritten Kapitel wendete sich Crossan Jesu Taten zu, die er im Spannungsfeld „Magie und Mahl“ verortete. Für Crossan stand ausser Zweifel, dass Jesus als Exorzist und Heiler gewirkt hatte. Er konnte aber Jesu Wunder nicht von Taten hellenistischer Magie unterscheiden. „Der

[593] Zu Crossans Methoden siehe Crossan; a.a.O., S. 28 – 35.
[594] Crossan; a.a.O., S. 349.
[595] Crossan; a.a.O., S. 387.

Unterschied zwischen den Qualitäten der Religion und der Magie, zwischen den Eigenschaften des Gottessohns oder göttlichen Manns und Wundertäters einerseits, des Magiers oder Zauberer andererseits, liegt also nie in diesem selbst, sondern nur in deren Einschätzung; je nachdem, ob die fraglichen Qualitäten und Eigenschaften offiziell gebilligt oder missbilligt werden, wird die eine oder andere Bezeichnung dafür anwendbar.“[596] Die Verknüpfung von Wunder und Tischgemeinschaften sah Crossan durch eine breite Quellenbasis bestätigt. In eben diesen Texten sei das eigentliche „Herz der Jesusbewegung am deutlichsten“ [597] zu erkennen. Er charakterisierte es in den Kapiteln „Mission“, „Kleidung“, „Ort“, „Kommensalität und Tischgemeinschaft“, „Heilen“, „Reich“ und „Wandern“. Für Crossan war gerade bei der „Kleidung“ deutlich, dass es sich bei Jesus um einen jüdischen Kyniker handelte,[598] der als Wanderprediger herumzog. Crossan unterschied Jesus als Kyniker aber vom klassischen griechisch-römischen Kyniker. Erstens war er ländlich geprägt und ausserdem auf die Tischgemeinschaft mit seinen „Klienten“ angewiesen.[599] Jesus handelte nach Crossan ganz am Rande des Judentums.[600] In einem kurzen Kapitel folgte die „Passion Jesu“. Entgegen dem hohen historischen Wert, der der Überlieferung der Passion in der üblichen Forschung zugewiesen wird, fand Crossan nur die Tatsache der Kreuzigung historisch plausibel. „Fraglich ist nur die Herkunft jener fast journalistisch ausführlichen Passionsberichte, einschliesslich der im Wortlaut Dialoge und Erklärungen der Beteiligten, die wir in den Evangelien lesen.“[601] Er unterschied die Passionsüberlieferungen in zwei narratologische Modelle: „Gerettete Unschuld“[602] und „Gerechtfertigtes Martyrium“[603]. Das abschliessende Kapitel „Auferstehung und Autorität“ behandelt die Zeit nach der Kreuzigung. Da Crossan ausdrücklich ein Buch über den „historischen Jesus und nicht von den Anfängen des Christentums“[604] schrieb, handelte er dieses Kapitel sehr kurz ab. Er stellte grundsätzlich nur grosse Unterschiede zwischen den einzelnen Überlieferungsstücken der Auferstehung ab der Stelle, als das Grab leer gefunden wurde, fest. Historisch unglaubwürdig wurden für Crossan die Auferstehungsüberlieferung aufgrund der Tatsache, dass mit der Liste der „Auferstehungszeugen“ die Autorität der ersten Kirchenführer begründet wurde.[605]

---

596 Crossan; a.a.O., S. 408.
597 Crossan; a.a.O., S. 440.
598 Crossan; a.a.O., S. 446ff.
599 Crossan; a.a.O., S. 450.
600 Crossan; a.a.O., S. 553f.
601 Crossan; a.a.O., S. 495.
602 Crossan; a.a.O., S. 508ff.
603 Crossan; a.a.O., S. 512 – 515.
604 Crossan; a.a.O., S. 554.
605 Crossan; a.a.O., S. 522ff.

Kritik am Jesusbild Crossans wurde in der deutschen Theologie häufig und deutlich geäussert.[606] Sie hatte zwei Stossrichtungen: Gegen Crossans Meinung, nur die Überlieferung für die Rekonstruktion des Historischen Jesus anzuwenden, die in den Quellen mindestens doppelt bezeugt sind, regt sich Kritik,[607] wie auch gegen seine Datierung apokrypher Quellen. Diese datierte Crossan nach Meinung einiger Neutestamentler zu früh und betont fälschlicherweise ihre Unabhängigkeit.[608] Crossans grundlegendes Jesusbild als einem bäuerlichen jüdischen Kyniker ist nach Breytenbach von H.D. Betz deutlich wiederlegt worden.[609] Dass der Historische Jesus nicht mehr in Differenz zum Judentum gesehen wird, ist Forschungskonsens innerhalb der Third Quest. Am Bild des jüdischen Kynikers stört nun, dass die Vertreter eines „Kynikermodells“ den Historischen Jesus in einer erheblichen Differenz zum gängigen zeitgenössischen Judentum wahrnahmen.[610]

e) Jesus-Seminar

Das Jesus-Seminar hat eigentlich auf die deutschsprachige Theologie keinen Einfluss. Aber gerade Theologen wie Crossan wirkten bei der Entwicklung des Modells Jesus-Seminar mit und nehmen daher unter den Teilnehmern des Jesus-Seminars eine wichtige Rolle ein. Die Methodik des Jesus-Seminars zeigt gravierende Unterschiede zur gängigen Arbeit eines Geisteswissenschaftlers im deutschen Sprachraum. Es entwickelt keine speziellen Jesusbilder, ist aber eine Institution, die aus der Tatsache des Vorhandenseins unterschiedlicher Jesusbilder „Gewinn schlägt“. Gibt es in Grossbritannien und USA eine Fülle an Literatur zum Jesus-Seminar,[611] so wird es in der theologischen Landschaft des deutschen Sprachraums nur mehr als Randglosse erlebt.[612]

Das Jesus-Seminar wurde bereits 1979 von Robert W. Funk im Westar Institut in Santa Rosa, Kalifornien gegründet, trat aber im März des Jahres 1985 erstmals mit dreissig Teilnehmern zusammen und trifft sich seither zweimal pro Jahr, jeweils im März und im Oktober. Das Seminar setzt sich aus ungefähr zweihundert Mitgliedern zusammen. Dazu gehören unter anderem Robert W. Funk, Dominic Crossan und Marcus Borg. Einziger deutscher Teilnehmer ist momentan der Göttinger Theologe Gerd Lüdemann. Markenzeichen des Jesus-Seminars sind die farbigen Kugeln. Die

---

[606] Schweizer; Jesus. S. 314 – 321. Müller, Peter; a.a.O., S. 6 – 9, Breytenbach; a.a.O., 232 – 236 und 242 – 247. Riesner, Rainer; Jüdischer Diogenes. John Dominic Crossans historischer Jesus. In: EvKom 29 (1996), S. 744 – 746, S. 744f, Roloff; a.a.O., S. 37ff.

[607] Breytenbach; a.a.O., S. 235ff. und Schweizer; Jesus. S. 315f.

[608] Schweizer; Jesus. S. 316f, Riesner; Diogenes. S. 744.

[609] Breytenbach; a.a.O., S. 236, Anm. 51.

[610] Roloff; a.a.O., S. 22f.

[611] Zum Beispiel eine neue Zusammenstellung der Ergebnisse in: Funk, Robert and the Jesus Seminar (Hrsg.); The acts of Jesus. The search for the authentic deeds of Jesus. San Francisco 1998, Witherington; a.a.O., S. 42 – 57. Siehe auch die umfangreiche Homepage des Jesus-Seminars.

[612] Roloff; a.a.O., S. 21ff, Funk, Robert W.; Jesus befreien. Die US-Debatte um den Mann aus Nazareth. In: EvKom 29 (1996), S. 512 – 515.

Zusammenkünfte des Jesus-Seminars laufen folgendermassen ab: Nach jedem Tagesordnungspunkt, der mit Diskussionen und Streitgesprächen behandelt wird, bestimmen die Tagungsteilnehmer durch ein Wahlverfahren den Grad der Authentizität des Behandelten. Die behandelten Worte und Taten Jesu requirieren sich aber nicht nur aus dem Kanon des neuen Testaments, sondern auch aus einer Fülle an apokrypher Literatur. Jeder Teilnehmer hat zur Abstimmung Kugeln zur Verfügung, die folgendes bedeuten: „Rot = unbedingt authentisch; Rosa = mit hoher Wahrscheinlichkeit jesuanisch; Grau = vielleicht jesuanisch; Schwarz = irrtümlich.“[613] Diese Prozedur führt zur Konsensbildung, denn das Ziel einer jeden Zusammenkunft ist es, „einen verlässlichen Katalog von Worten und Taten zu erstellen[614], der die Rekonstruktion eines authentischen Jesusbildes ermöglicht“[615]. Erklärtes Ziel des Jesus-Seminars ist es, „Jesus aus dem Gefängnis von Schrift und Bekenntnis und Erfahrung zu befreien, in das wir ihn gesperrt haben“[616]. Das Jesusbild des Jesus-Seminars soll im Folgenden kurz skizziert werden. Der Historische Jesus, das Ergebnis der Wahlen mit den Kugeln, war am Anfang seiner Tätigkeit Nachfolger Johannes des Täufers, trennte sich aber von ihm und seiner eschatologischen Botschaft vom nahen Weltende. Jesus lehrte ein absolutes Vertrauen zu Gott, das unabhängig von Priestern und Tempel sein müsse. Weiter „vertrat Jesus die Umkehrung der Rollen: Diejenigen, die sich für Empfänger der Gnade hielten, werden enttäuscht. Aber jene, die sich selbst als Sünder und wertlos betrachten, wurden angenommen.“[617] Nach Meinung des Jesus-Seminars basieren die Mehrzahl urchristlicher Bekenntnisse auf Mythen, die aus anderen religiösen Traditionen stammten. So sind die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu ohne einen historischen Kern. Die Passionsgeschichte jedoch entstand aus einer Verquickung von prophetischen Texten und sogenannter christlicher Propaganda. Nur ihrem Eckdatum, der Kreuzigung unter Pilatus, wird vom Jesus-Seminar Authentizität zugeschrieben. Mit der Auferstehung verhielt es sich nach Meinung Funks folgendermassen: „Jesu Körper ist vermutlich, wie viele andere Leichen in irgendeinem unbekannten Massengrab verwest oder wurde als Aas den Krähen und Hunden vorgeworfen.“[618] Mit der Christologie gehen die meisten Mitglieder des Jesus-Seminars recht radikal und einfach um. Funk verwies in seinem Aufsatz auf den Glauben des Historischen Jesus. Dieser glaubte an Gott und setzte all sein Vertrauen auf ihn. Daher ist für ihn „Jesus nicht das richtige Objekt des Glaubens. […E]r trat nicht für einen Glauben an ihn selbst ein (im Gegensatz zu den Evangelisten).“ Funk und das Jesus-Seminar entwickelten daraus die

[613] Roloff; a.a.O., S. 22.
[614] Solch ein Katalog ist das Buch Funk and the Jesus Seminar; a.a.O.
[615] Funk, Robert W.; Jesus befreien. S. 512.
[616] Funk, Robert W.; Jesus befreien. S. 514.
[617] Ebenda.
[618] Ebenda.

Vorstellung, dass sie Jesus „befreien“ müssen. „Wir müssen die Vergötterung [Jesu] beenden“[619]. Für sie resultieren daraus radikale Veränderungen für das ganze verfasste Christentum. Es sollte Nicäa und andere frühere Konzile neu bedenken und die schicksalhaften Entscheidungen überprüfen, die dort getroffen worden waren.[620] In der fettgedruckten Einleitung des Artikels wird vom Übersetzer zurecht eine Verbindung zwischen dem Jesusbild des Jesus-Seminars und den Forschungen von Gerd Lüdemann gezogen.

Lüdemann veröffentlichte 1994 ein Buch über die Auferstehung.[621] In der nachfolgenden scharfen Diskussion wurde immer wieder auf den Historischen Jesus Bezug genommen. 1998 hat Lüdemann ein Jesusbuch vorgestellt[622], welches hier aber nicht näher besprochen wird, zu wenig unterscheidet sich sein Jesusbild vom Jesusbild Crossans und des Jesus-Seminars. Auf den neuerlichen Streit über den historischen Wert des Auferstehungsbekenntnisses des Neuen Testaments wird noch am Schluss eingegangen.

f) Gerd Theissen

Gerd Theissen unterrichtet Neues Testament an der Universität Heidelberg und zählt zur Zeit sicher zu den einflussreichsten Neutestamentlern in Deutschland. Sein Forschungsschwerpunkt sind die Lokalkoloritforschungen.[623] Zum Thema der Leben-Jesu-Forschung hat er das Jesusbuch „Der Schatten des Galiläers“[624] und darüber hinaus mit Annette Merz das Lehrbuch „Der historische Jesus“ geschrieben, welches seine Positionen aus dem „Schatten des Galiläers“ näher ausführt, aber um der Ausgewogenheit willen auch Positionen darstellt, die nicht seiner eigenen entsprechen.

Sein Jesusbuch unterscheidet sich deutlich von den anderen Jesusbildern der akademischen Welt. Theissen schrieb dazu: „Ich möchte in erzählender Form ein Bild von Jesus und seiner Zeit entwerfen, das sowohl dem derzeitigen Stand der Forschung entspricht, als auch für die Gegenwart verständlich ist.“[625] Die fiktive Rahmenhandlung ist schnell erzählt: Andreas, ein junger Jude wird von Pilatus erpresst und muss Informationen über eine neue religiöse Bewegung einholen. Dabei stösst er auf Jesus. Er versucht die Geschichte Jesu anhand der Geschichten, die über ihn erzählt werden zu rekonstruieren. Mit dieser Rekonstruktion verband Theissen ein Ziel seiner Arbeit. Nicht nur Inhalte sollen in seinem Jesusbuch vermittelt, sondern auch der Weg der Forschung

---

619 Funk, Robert W.; Jesus befreien. S. 514f.
620 Funk, Robert W.; Jesus befreien. S. 515.
621 Lüdemann, Gerd; Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994.
622 Lüdemann; Betrug.
623 Siehe die Literaturlisten in: Theissen; Winter; a.a.O., S. 338, und Theissen; Merz; a.a.O., S. 19.
624 Theissen, Gerd; Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form. München 1986.
625 Theissen; Schatten. S. 9.

anschaulich gemacht werden.[626] Zwischen den jeweiligen Kapiteln steht immer ein Brief Theissens an „Herrn Kratzinger". Darin versuchte Theissen auf erwartete Kritik an seiner Darstellung einzugehen.

Zuerst ordnete Theissen den Historischen Jesus in die soziale und religiöse Welt seiner Zeit ein. Jesus war nach Theissen klar jüdischer Herkunft und sein Wirken und seine Wirkung sind für ihn nur vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums zu verstehen. Folglich lehnt er das Differenzkriterium zur Ermittlung authentischer Überlieferungen deutlich und bestimmt ab.[627] Theissen verstand sich und sein Werk als „Abenteuer historisch-kritischer Forschung"[628] und war, was seine Quelleneinschätzungen anbelangt auf der Höhe des Forschungsstandes.[629] Das Jesusbild von „Im Schatten des Galiläers" blieb aber doch recht fragmentarisch. Es ist nicht ausreichend, Theissens Jesusbild nur aus diesem Buch requirieren zu wollen. Das Lehrbuch muss zur Hilfe genommen werden. Der Historische Jesus hatte nach Theissen eine achtfache Ausrichtung: „Jesus als Charismatiker", „Jesus als Prophet", „Jesus als Heiler", „Jesus als Dichter", „Jesus als Lehrer", „Jesus als Kultstifter", „Jesus als Märtyrer" und der Grenzbereich „Jesus als Auferstandener".

Unter „Jesus als Charismatiker" ging Theissen vor allem auf das Beziehungsfeld des Historischen Jesus und seine besondere Interaktion in diesem ein. Mit seiner These von der Gruppenmessianität versuchte er, die Jüngerbildung verständlich zu machen. Danach partizipieren die Jünger von der „Sendung und Vollmacht" des Historischen Jesus und hatten damit nach seinem Willen auch Teil an seiner Messianität.[630] Nach Theissen hatte der Historische Jesus eine besondere charismatische Ausstrahlung, die weit über den Kreis seiner zwölf Jünger hinausreichte. In einem eigenen Kapitel widmete sich Theissen dem Thema „Frauen im Umfeld Jesu": „Frauen erscheinen in der Jesus-Überlieferung als Adressantinnen der Botschaft Jesu und damit als religiös selbstverantwortliche Subjekte."[631] Klar grenzte sich Theissen aber gegenüber einem Jesusbild ab, das meint, dass Frauen die Botschaft Jesu gerade innerhalb ihrer geschlechtlichen Identität wahrnähmen. Eine weitere Ausrichtung des Historischen Jesus war die des eschatologischen Propheten. Dazu gehörten für Theissen auch die Gerichtsdrohungen. Diese unterschieden sich aber seiner Meinung nach von den klassischen Gerichtsbotschaften, zum Beispiel denjenigen des Täufers klar.[632] Die

---

[626] Ebenda. Theissen zeigte in seinem Jesusbuch die Möglichkeiten bei der Entstehung der Überlieferungen: Während Andreas Informationen über Jesus sammelt, wird er immer mehr in die Geschichte hineingezogen und beginnt allmählich, die Überlieferungen je nach dem Mass der erkannten Notwendigkeit zu gewichten.

[627] Theissen; Schatten. S. 199.

[628] Theissen; Schatten. S. 121.

[629] Theissen; Schatten. S. 260 – 268.

[630] Theissen, Gerd; Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu. In: JBTh 7 (1992), S. 101 – 123.

[631] Theissen; Merz; a.a.O., S. 205.

[632] Theissen; Schatten. S. 191 – 195.

Gerichtsdrohungen stellten bei Jesus eine Spannung, aber nichtsdestotrotz eine Einheit mit seinen Heilsbotschaften dar. Genauso sprach Theissen auch von einer Einheit in der Spannung der „Zukunfts- und Gegenwartseschatologie“ des Historischen Jesus, die sich gerade „aus dem Gottesverständnis Israels heraus verstehen“ lassen.[633] Eine Facette des Historischen Jesus, die die Third Quest aus dem „theologischen Schattendasein“ holte, ist die des „Heilers“. Bezeichnete zum Beispiel Crossan den Historischen Jesus als Magier[634], unterschied Theissen zwischen den Wundern eines antiken Magiers und den „charismatischen Wundern“ des Historischen Jesus.[635] An diesen Wundern konnte Theissen aus historischen Überlegungen nicht zweifeln. „Wirkungs- und Kontextplausibilität sprechen für die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu.“[636] Einen Schwerpunkt, den Theissen vor allen Dingen im „Schatten des Galiläers“ setzte, war, den Historischen Jesus als einen „Bauerndichter“ darzustellen, der in bildlicher Weise von Gott sprach. Die Gleichnisse gelten im allgemeinen als authentisch. Sie sind sowohl ganz aus dem jüdischen Umkreis heraus zu erklären und weisen zusätzlich eine individuelle Prägung auf. „Jesus hat in dieser Art viele Gleichnisse von Gott und den Menschen erzählt. Sie lehren, dass Gott anders ist, als wir ihn uns vorstellen, und dass sich der Mensch deshalb ganz anders verhalten darf, wenn er in Übereinstimmung mit Gott handeln will.“[637] Die Ausprägung des Historischen Jesus als Lehrer, wie Theissen an anderer Stelle sagte, ist dem Jesusbild des „Bauerndichters“ ähnlich. In diesem Zusammenhang nahm Theissen das Jesusbild des „kynischen Wanderphilosophen“ auf. „Jesus ist ein Philosoph, vergleichbar den kynischen Wanderphilosophen. Er lehrt wie sie äusserste Bedürfnislosigkeit, zieht ohne festen Wohnsitz durch das Land, lebt ohne Familie, ohne Beruf und Besitz. […] Er lehrt, dass Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen die wichtigsten Gebote sind und alle Forderungen an den Menschen zusammenfassen.“[638] Dabei gewichtete der Historische Jesus die Thora je nach Situation, in einigen Fällen entschärfte er sie, in anderen Fällen aber verschärfte er sie.[639] Als Zentrum der Ethik Jesu entfaltete Theissen das „Doppelgebot der Liebe“. Obwohl es vielfach als Proprium des Christentums bezeichnet wird, konnte er das „Liebesgebot“ nur aus dem jüdischen Kontext heraus adäquat verstehen.[640] Ein eigenes Kapitel widmete Theissen der Ausrichtung des Historischen Jesus als Kultstifter. Die Entstehung des christlichen Abendmahls, dessen Einbettung in einen jüdischen Kontext

---

633 Theissen; Merz; a.a.O., S. 248.
634 Crossan; a.a.O., S. 198 – 236.
635 Theissen; Merz; a.a.O., S. 277.
636 Theissen; Merz; a.a.O., S. 280.
637 Theissen; Schatten. S. 190.
638 Theissen; Schatten. S. 182.
639 Theissen; Merz; a.a.O., S. 330f.
640 Theissen; Merz; a.a.O., S. 339f.

und Jesu Tempelkritik[641] stehen dabei im Mittelpunkt. Die Passion lässt nach Theissen noch ein Bild des Historischen Jesus als Märtyrer entstehen. Er untersuchte die Rolle der drei für die Hinrichtung Jesu entscheidenden Gruppen, der Römer, der Jerusalemer Lokalaristokratie und des Volks und kam zu dem Schluss: „Der Tod Jesu ist die Folge von Spannungen zwischen einem vom Land kommenden Charismatiker und einer städtischen Elite, zwischen einer jüdischen Erneuerungsbewegung und römischer Fremdherrschaft, zwischen dem Verkündiger kosmischen Wandels, der auch den Tempel verwandeln sollte und den Vertretern des status quo.“[642] Statt nach der „Schuld am Tod Jesu“ zu fragen, was er für unsachgemäss hielt, fragte Theissen nach der Verantwortung für die Hinrichtung Jesu. „Sie liegt bei den Römern, die auf Initiative der jüdischen Lokalaristokratie handelten.“[643] In den abschliessenden zwei Kapiteln beschäftigte sich Theissen mit der „Auferstehung“ und den „Anfängen der Christologie“. Er schrieb, dass die Verfasser der vier Evangelien übereinstimmend die Auferstehung des gekreuzigten Jesus behaupten. Diese Aussage konnte er nicht in Übereinstimmung mit einem modernen Weltbild bringen. Er zitierte Troeltschs drei Axiome[644], nach denen die Auferstehung Jesu kein historisches Ereignis war. Theissen entfaltete in diesem Kapitel keine eigene Osterdeutung, sondern stellte nur die klassischen drei Osterdeutungen des 20. Jahrhunderts von Willi Marxsen, Rudolf Bultmann und Karl Barth dar und ergänzte sie durch eigene Gedanken. Nach seiner Ansicht verlassen wir gerade mit der Betrachtung des Osterglaubens als Auseinandersetzung mit dem Tod unsere Erfahrungswelt und haben damit nur noch begrenzt die Möglichkeit, Analogieschlüsse zu ziehen.[645] Führt schon die Betrachtung des Auferstehungsglaubens über die Grenze des Historischen Jesus, die üblicherweise gezogen wurde, hinaus, so ging Theissen in seinem letzten Kapitel „Der Historische Jesus und die Anfänge der Christologie“ noch einen Schritt weiter. Er untersuchte den Grad der Kontinuität zwischen dem Historischen Jesus und der Entwicklung der Christologie. Er stellte drei Modelle dar: die „implizite Christologie“, die „evozierte Christologie“ und „explizite Christologie“.[646] Theissen selbst entschied sich für die „evozierte Christologie“. Diese besagt, dass die Menschen im Historischen Jesus den Messias sahen, er selbst aber diesen an ihn herangetragenen Anspruch ablehnte. Er wollte weder Messias noch König sein.[647]

---

[641] Theissen; Schatten. S. 200 – 203.
[642] Theissen; Merz; a.a.O., S. 409.
[643] Ebenda.
[644] Die drei Axiome sind Kritik, Analogie und Korrelation. Siehe weiter oben im Kapitel über Troeltsch.
[645] Theissen; Merz; a.a.O., S. 443.
[646] Auf Forschungen, die die Christologie ausschliesslich in der nachösterlichen Deutung der Gemeinde begründet sehen, ging Theissen nur kurz ein. Siehe Theissen; Merz; a.a.O., S. 454f.
[647] Theissen; Schatten. S. 221.

Kritik an Theissens „Jesus-Bild“ hat, wenn sie vorhanden ist, nur einen marginalen Stellenwert. Sein Lehrbuch hat, wie bereits erwähnt, Konsenscharakter und fordert daher kaum Kritik heraus.

III. Schluss

A. Erklärungsversuch der Umbrüche in der Leben-Jesu-Forschung

Im Laufe dieser Arbeit wurden nun viele verschiedene Jesusbilder dargestellt. Eigentlich beanspruchen alle Forscher, wissenschaftlich sauber gearbeitet zu haben. Letztlich muss ihnen das auch zugestanden werden. Trotzdem kann kein Konsens der Forschungsergebnisse erreicht werden, wenn man einmal von dem etwas seltsamen Weg der Konsensfindung im Jesus-Seminar absieht. Hier soll nun ein Erklärungsversuch gerade für die Umbrüche in der Leben-Jesu-Forschung skizziert werden. Das Kapitel beruht als ganzes auf einem Vortrag von Klaus Haacker.[648] Er ging darin von folgenden Einleitungsfragen aus: Warum gehen die Meinungen zu Jesus soweit auseinander und sind sogar Wandlungen unterworfen? Warum gibt es in der normalen Forschung keine Konvergenz, ja keinen Konsens der Ergebnisse? Warum ist ein Jesusbild für eine gewisse Zeit dominierend, um dann wieder heruntergespielt zu werden? Angesichts der gravierenden Umbrüche in der Jesusforschung, drängt sich die Projektionsthese von Albert Schweitzer auf. Er bezeichnete das jeweilige Jesusbild als eine Projektion der eigenen Anschauung der betreffenden Autoren. Trotz weiterhin unterschiedlichster Jesusbilder mochte Haacker dieses Urteil nicht auf die Jesusforschung des 20. Jahrhunderts beziehen. Für ihn greift Schweitzers Projektionsthese zu kurz. Er plädierte für eine differenziertere Sichtweise der Jesusforschung. Es gibt objektive Vorgaben in der Jesusforschung. Man ist sich heute einigermassen einig über den Wortlaut der Evangelien. Daneben gibt es noch andere Daten, gerade im Zusammenhang mit den Qumranfunden, die einigermassen unveränderlich feststehen. Haacker stellte ein Erklärungsmodell dar: Die wechselnden und sich konkurrierenden Jesusbilder kommen zustande als Interaktion zwischen den objektiven Vorgaben und den mitgebrachten persönlichen Voraussetzung der jeweiligen Forscher. Diese Interaktion lässt sich mittels dreier Begriffe erfassen: Evidenz[649], Relevanz[650] und Emergenz[651].

[648] Haacker, Klaus; Die historische Rückfrage nach Jesus in der modernen Bibelwissenschaft und ihre hermeneutischen Implikationen. Vortrag gehalten am 5. Oktober 1998 auf einem Intensivseminar der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft im Stift Bad Urach, mit dem Gesamtthema „Wer war Jesus von Nazareth wirklich?“.

[649] Das englische Wort Evidence bedeutet den Inhalt der Quellen. Hierzu gehören neben den alt- und neutestamentlichen auch die ausserchristlichen Quellen und die Informationen über das frühe Judentum. Das deutsche Wort Evidenz wird synonym verwendet.

[650] Werturteile, mit denen wir wahrgenommene Phänomene als gesellschaftlich wichtig einstufen.

[651] Das prozesshafte der „Jesusbilder“, das heisst: Das nichtvoraussehbare konstruktive Zusammenspiel der Faktoren Evidenz und Relevanz bei der Entstehung eines Jesusbildes. Hierbei spielt die Kreativität eine gewichtige Rolle.

Haacker verglich die Interaktion von Evidenz und Relevanz zur Emergenz mit der Bildentwicklung und Vergrösserung einer Photographie. Das Photopapier gibt zum Beispiel die Konturen des Bildes vor. Der Grad der Belichtung ist aber willkürlich wählbar. Genauso verhält es sich mit der Textgrundlage der Jesusforschung, die weitgehend feststeht. Die Forschung kann aber bestimmte Teile der Jesus-Überlieferung stärker oder schwächer belichten. Die Art und Weise der Interpretation des Textes beinhaltet daher Spielraum für den „Zeitgeist“ und die jeweilige persönliche Meinung.

Er führte sechs Beispiele auf, von denen einige exemplarisch kurz ausgeführt werden. Mit der Etablierung der Zwei-Quellen-Theorie im 19. Jahrhundert setzte Haacker ein. Es gab innerhalb der theologischen Forschung des 19. Jahrhunderts verschiedene Modelle, die das Verhältnis der Evangelien untereinander erklärten. Neben der Zwei-Quellen-Theorie gab es zum Beispiel die sogenannte Griesbach-Hypothese, die auch eine Erklärung für die Mittelstellung des Markusevangeliums abgab. Sie ging davon aus, dass Markus die Evangelien Matthäus und Lukas exzerpiert hat. Die Evidenz, das heisst der Quellenbefund lässt nach Haacker beide Erklärungsmodelle zu. Nun veröffentlichte David Friedrich Strauss 1835/36 sein „Leben Jesu“ und erklärte darin das meiste der Evangelien zur ungeschichtlichen Mythologie. Das Markusevangelium ist erwiesenermassen am wenigsten mythologisch, denn hier fehlen die Geburtsgeschichten, die als besonders mythologisch gelten. Zur Abwehr der Arbeit von Strauss lag es nahe, besonderes Gewicht auf das Markusevangelium und auf dessen Relevanz für die Jesus-Überlieferungen zu legen. Die Zwei-Quellen-Theorie als Frucht dieser Bemühung begann sich in der Folge als Lehrmeinung zu etablieren. Evidenz und Relevanz spielten zusammen zur Emergenz. Das Jesusbild der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts orientierte sich folglich am Markusevangelium. Das zweite Beispiel veranschaulicht, wie die Eschatologie zum entscheidenden Kriterium für die Echtheit einer Jesus-Überlieferung wurde.

An der Schwelle zum 20. Jahrhundert erfolgte innerhalb der Leben-Jesu-Forschung ein tiefgreifender Wandel, Haacker sprach gar von einem Paradigmenwechsel. Bisher betonte man die Entwicklungsgeschichte und Ethik des Historischen Jesus. Mit den Veröffentlichungen von Johannes Weiss und Albert Schweitzer zur Jesusforschung trat die eschatologische Dimension der Verkündigung Jesu ins Blickfeld. Die Evidenz der Jesusforschung hatte sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts geändert. Neues Quellenmaterial, speziell apokalyptische Literatur zum Frühjudentum waren aufgetaucht. Bis zur Jahrhundertwende waren diese Quellen erschlossen und neue Erkenntnisse über das Frühjudentum lagen vor. Gerade die neuen Erkenntnisse über die Apokalyptik zur Zeit Jesu fiel auf vorbereiteten Boden. Inspiriert

durch die kalendarische Jahrhundertwende machte sich eine „Endzeitstimmung“ breit. Die Theologen nahmen bereitwillig die neuen theologischen Erkenntnisse und die Stimmung in ihr Jesusbild auf. So sprach Schweitzer in seinem Resümee der Leben-Jesu-Forschung vom Willen des Historischen Jesus, der ganz auf eine „sittliche Endvollendung der Welt“[652] gerichtet war.

In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts war die Eschatologie für Bultmann bereits ein Echtheitskriterium. Die Endzeitgedanken waren, ausgelöst durch den 1. Weltkrieg, zu einer schweren Kulturkrise geworden. Die Theologie sah sich in starkem Mass mit den Leugnern der Geschichtlichkeit Jesu konfrontiert. Aus diesem Grunde kam die Entwicklung eines Echtheitskriterium, durch Bultmann, unter dem Begriff Unähnlichkeitskriterium, sehr gelegen. Mittels dieses Kriteriums wurde eine Jesus-Überlieferung als echt bezeichnet, wenn sie eschatologischen Charakter hatte und sich in Differenz zum Judentum und zur urchristlichen Gemeinde befand. Dadurch erhielt man echte Jesus-Überlieferungen und konnte so Angriffe aus dem Lager der „Jesusleugner“ abwehren.

Die Differenz zum Judentum erhielt seine Relevanz durch eine Tradition der Trennung des Historischen Jesus von seiner jüdischen Wurzel. Das gleiche Verfahren lässt sich anwenden, um die „Heimholung Jesu ins Judentum“[653] zu erklären. Mit der Entdeckung der Qumranrollen können heute neue Einblicke ins frühe Judentum genommen werden. In den letzten dreissig Jahren gab es zusätzlich vielfältige Anstösse für eine Relevanz des Judentums für den Historischen Jesus. Ein gewichtiger Anstoss war die Shoah. Man erkannte, dass gerade das Abgrenzen des Christentums vom Judentum den Antijudaismus entscheidend mitgeprägt hat. Als Emergenz folgte, dass der Historische Jesus wieder als Glied des Judentums dargestellt wird. Damit wäre nun in Kürze Haackers Schema dargestellt, das er auch noch auf die „Verdrängung und Wiederentdeckung des Wundertäters“ und auf „Jesus im Gewand des hellenistischen Philosophen“ anwendete.

Gleichsam als Schlussfolgerung warnte Haacker vor allen Versuchen, ein Jesusbild zu zeichnen. Alle, die sich auf ein solches festlegen, tendieren zu erheblicher Verkürzung.

B. Randnotizen

Die eigenen Gedanken des Verfassers dieser Arbeit betreffen zwei unterschiedliche Herangehensweisen an die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Erstens: Kann man bei historischer Untersuchung der Quellen zum Forschungsstand noch Ergänzendes oder

[652] Schweitzer; Geschichte. S. 624.
[653] Ben-Chorin, Schalom; Jesus im Judentum. Wuppertal 1970, S. 7.

Gegensätzliches feststellen? Daneben kann man folgende weitere Frage formulieren: Ist die historische Betrachtung des Lebens Jesu überhaupt geeignet, um die eigentliche Dimension seiner Person zu erfassen? Historische Erforschung scheint nur die eine Seite der Medaille zu sein. Eine Betrachtung der zweitausendjährigen Wirkungsgeschichte lässt einen existentiellen Zugang zu seiner Person ebenso wichtig erscheinen.

1. Die historische-kritische Erfassung des Lebens Jesu

Über die meisten Aspekte zur Person des Historischen Jesus sind im Rahmen dieser Arbeit viele Gedanken dargestellt worden. Zwei Aspekte, die Entstehung der Christologie und damit zusammenhängend die Messiasfrage und die Auferstehung, wurden in der Forschung mehrheitlich sehr einseitig beantwortet, vielleicht weil sonst der Historische Jesus völlig anders wahrgenommen werden kann und muss. Wichtig ist, dass man sich nicht nur mittels Bekenntnisaussagen diesen Themenkomplexen nähern kann. Es gibt hierzu durchaus auch ernstzunehmende wissenschaftliche Arbeiten.

a) Entstehung der Christologie und die Messiasfrage – Martin Hengel

Das Thema, „Messianität" des Historischen Jesus, taucht, wie bereits erwähnt, verstärkt bei Jesusdarstellungen der Biblischen Theologie auf.[654] Man beruft sich dabei auf den Tübinger Theologen Martin Hengel. Er gilt als Fachmann für das Erforschen des Frühjudentums und plädiert unter anderem für ein bereits hellenisiertes Judentum zur Zeit Jesu. Zur Messianität Jesu sind vor allem zwei Veröffentlichungen zu berücksichtigen, das inzwischen beinahe 25 Jahre alte Bändchen „Der Sohn Gottes"[655] und der Aufsatz in einer Festschrift für David Flusser „Jesus der Messias Israels. Zum Streit über das messianische Sendungsbewusstsein Jesu"[656].

Bei den Überlegungen zur Messianität wollte Hengel einen Beitrag zur Lösung des „Rätsel[s] der Entstehung der urchristlichen Christologie"[657] liefern. Er fragte sich, wie es möglich war, dass nur 25 Jahre nach der Kreuzigung des Historischen Jesus, Paulus einen Hymnus der urchristlichen Gemeinde auf diesen Gekreuzigten zitierte.[658] Dabei handelt der Hymnus nicht nur von der „Auferweckung Jesu", sondern auch von dessen messianischer Würde.[659] Bis ungefähr zum Jahr 1900 herrschte weitgehend

[654] Schlatter; Christus. S. 519, Betz; Was wissen wir? S. 7. Auch Peter Stuhlmacher sprach Jesus ein Messiasbewusstsein zu. Siehe Stuhlmacher, Peter; Biblische Theologie. §9, S. 107 – 125, und Ders.; Jesus. S. 27ff.
[655] Hengel, Martin; Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975.
[656] Hengel, Martin; Jesus der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Sendungsbewusstsein Jesu". In: Gruenwald, Ithamar u.a. (Hrsg.); Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday. S. 155 – 176. Tübingen 1992.
[657] Hengel; Sohn. S. 9.
[658] Phil. 2, 6 – 8.
[659] Hengel; Messias. S. 157.

Konsens über eine These von Reimarus, wonach Jesus sich selbst als jüdischen Messias verstanden hat.[660] Erst Wrede bestritt die Messianität des Historischen Jesus.[661] Er ging davon aus, dass das Leben des Historischen Jesus völlig unmessianisch gewesen sei und er sich auch nicht als Messias verstanden hatte. Nach Wredes Meinung entstammte der Messiasglaube ganz dem Osterglauben. Darauf aufbauend hatte die Formgeschichte entdeckt, dass alle Jesus-Überlieferungen ihren „Sitz" in der Urgemeinde hatten und von dort aus erst nach den Bedürfnissen der Urgemeinde gestaltet wurden. Man erklärte alle christologischen Titel zu „Rückprojektionen" auf den vorösterlichen Jesus. Unterstützend kam die religionsgeschichtliche Erforschung der christologischen Titel zum Ergebnis, dass es Ähnliches schon früher gerade im Umfeld der urchristlichen Gemeinde gegeben hatte. Daraus schloss man, dass die Urgemeinde diese Titel übernommen und auf Jesus übertragen hat. Mit der neuerlichen Betonung des Historischen Jesus innerhalb der New Quest bekräftigte man zweierlei. Erstens hielt man die christologischen Titel nicht für ursprünglich auf den Historischen Jesus zurückgehend. Zweitens war man sich bewusst, dass der Historische Jesus mit einem besonderen Vollmachtsanspruch aufgetreten sein muss[662]. Aus diesen Vorgaben leitete sich eine „implizite Christologie"[663] ab. Innerhalb der neueren Forschung spricht man nun auch von der „evozierten Christologie"[664]. Diese besagt, dass man Jesus schon zu dessen Lebzeiten messianische Erwartung angetragen hatte, die Jesus mit einem Schweigegebot beantwortete.[665] Hengel legte nun in seinen Veröffentlichungen zur Messianität Jesu dar, dass die Hoheitstitel „Sohn Gottes" und „Christus" sehr gut auch aus dem Judentum abzuleiten sind. War man gerade in der religionsgeschichtlichen Forschung davon ausgegangen, dass es im antiken Judentum einen einheitlichen Messiasbegriff gegeben[666] hatte, geht man heute von einer „Pluralität der Messiaserwartungen in neutestamentlicher Zeit"[667] aus. Die Messianität des Historischen Jesus zeigte sich, nach Hengel nun nicht so sehr in den Hoheitstiteln, sondern im „messianischen Wirken Jesu"[668]. Das Selbstbewusstsein des Historischen Jesus überstieg das eines Propheten. Hengel zitiert Stellen, die zum Beispiel Jesus als Bräutigam bezeichnen, dessen Hochzeit im Gang ist und die auf seine Vollmacht in Heilungen und Dämonenaustreibungen verweisen. Hengel kam zu folgendem Schluss: „Ich glaube, dass sich dieser Sendungsanspruch mit den Mitteln historisch-kritischer Forschung

---

660 Innerhalb der Liberalen Theologie betonte man die Entwicklung, wonach Jesus sich erst allmählich zu seiner Messianität bekannte.
661 Hengel; Messias. S. 159.
662 Dieser Anspruch begründete er aus der Verkündigung und in den Taten des Historischen Jesus.
663 Theissen; Merz; a.a.O., S. 455ff. Ein klassisches Jesusbuch für diese Position ist: Bornkamm; Jesus. S. 198ff.
664 Theissen; Merz; a.a.O., S. 462ff.
665 Mk. 8, 27 – 30.
666 Hengel; Messias. S. 163.
667 Theissen; Merz; a.a.O., S. 464 – 470.
668 Hengel; Messias. S. 172 – 176.

nachweisen lässt. […] Ich könnte dies auch mit jenem Pauluswort Rö. 15, 8, […] ausdrücken: Der Jude Jesus von Nazareth wurde der Messias Israels, um die Wahrheit der Verheissungen gegenüber den Vätern Israels zu erfüllen, und wurde uns, den Heiden, zum Grund des Heils, weil wir in ihm erfahren, was Gottes Liebe ist, damit wir um dieser Liebe willen den Gott Israels und Vater Jesu Christi als unseren Vater preisen.“[669]

b) Bedeutung der Auferstehung

Ausschlaggebend für die Diskussion der Auferstehung war die Veröffentlichung Gerd Lüdemanns „Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie“[670]. Der Spiegel hatte sehr öffentlichkeitswirksam vor Ostern, am 28. März 1994, dessen Thesen unter der Überschrift „Können wir noch Christen sein?“ veröffentlicht. Danach entbrannte eine scharfe Debatte um den historischen Gehalt der „Auferstehungsbotschaft“, die von den Nachrichtenmagazinen, wie Spiegel und Focus in reisserischer Weise aufbereitet wurde.[671]

Die Auferstehung war und ist in der neutestamentlichen Forschung eigentlich kein Thema. Aus diesem Grunde war eine Beschäftigung mit der Thematik, wie sie Lüdemann auslöste, überfällig. Denn die theologischen Grundaussagen über die Auferstehung, gegen die sich Lüdemann mit aller Schärfe wendete, beinhalten „Sprengstoff“ für ein immer noch schwerpunktmässig naturwissenschaftlich geprägtes Wirklichkeitsverständnis. Sie enthalten auch Sprengstoff für ein wie auch immer gestaltetes Jesusbild. Ein Grund für die mangelnde Bearbeitung dieses Themas liegt sicher an der theologischen Aussage der Auferstehung. Wie sie das Neue Testament berichtet, ist damit die Grenze der historischen Erfassung erreicht. Nur der „Kraterrand“ der Auferstehung ist historisch zu untersuchen, die Auferstehung als Ereignis verweigert sich der historisch-kritischen Erforschung. Die Untersuchungen dieses „Kraterrandes“ dürfen aber nicht durch Vorstellungen behindert und verunmöglicht werden, die besagen, die Auferstehung sei nicht denkmöglich und daher auch eine Zumutung für einen heutigen, aufgeklärten Menschen.[672] Geht man unvoreingenommener an die Thematik heran, erkennt man, dass etwas „Ungeheuerliches“ geschehen sein muss, welches die Evangelisten mit Auferstehung umschreiben. Wie sonst ist die Entstehung des Christentums erklärbar? Alle Mutmassungen über die „Initialzündung des Christentums“ die von einem festgeschlossenen Weltbild ausgehen, liegen sehr stark auf der Linie des Rationalismus eines Paulus und Barhdt und können gerade einen heutigen,

[669] Hengel; Messias. S. 176.
[670] Lüdemann; Auferstehung.
[671] Das Nachzeichnen dieser Debatte würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.
[672] Genau von dieser Vorannahme gehen die Untersuchungen von Lüdemann über die Auferstehung aus.

aufgeklärten Menschen nicht überzeugen. Ist mit dem Historischen Jesus aber solch „Ungeheuerliches“ geschehen, stellt es ernste Fragen an ein Jesusbild des Historischen Jesus, das von der Wissenschaft entworfen wird.

Diese Erkenntnisse weisen letztlich noch auf eine andere Qualität der Betrachtung hin, die noch näher behandelt wird. Gerade der Glaube an Jesus Christus als den „Auferstandenen“ hat eine bedeutende Wirkungsgeschichte entfaltet.

c) Zwei Entdeckungen

Während der Bearbeitung des Themas machte der Verfasser zwei Entdeckungen, die hier nur noch kurz genannt werden.

In der Leben-Jesu-Forschung der zweiten und dritten Phase erfolgte, wenn man von der angelsächsischen Jesusforschung absieht, eigentlich eine Rückkehr. Zuerst nahm man den Historischen Jesus hauptsächlich in Differenz zum Jesusbild des Neuen Testaments war. Heute dagegen erfasst man den Historischen Jesus in weitgehender Übereinstimmung mit dem Jesusbild des Neuen Testaments. Beispielhaft dafür ist das Lehrbuch „Der Historische Jesus“ von Theissen und Merz. Das hat zur Folge, dass Theologen, die lange Zeit als konservativ galten, weil sie bemüht waren, ein Jesusbild zu entwerfen, das nahe am Jesusbild des Neuen Testament lag, heute ganz anders betrachtet werden müssen.

Dieser Gedanke soll kurz anhand der Frage verdeutlicht werden, ob der Historische Jesus ein Jude gewesen ist. Schon Adolf Schlatter schrieb im Kapitel „Jesus als Israelit“ seines Jesusbuchs „Die Geschichte des Christus“: „Er [Jesus] konnte Israel nicht lassen, weil er der Sohn war.“[673] Als mit Käsemann der Historische Jesus wiederentdeckt wurde, betonte man, dass der Historische Jesus in Differenz zum Judentum gesehen werden müsse.[674] Zur selben Zeit äusserte sich sein Tübinger Kollege Otto Michel genau entgegengesetzt. Er schrieb einen Aufsatz „Jesus der Jude“, indem er sich zum Juden Jesus bekannte.[675] In der Third Quest ist die Zugehörigkeit des Historischen Jesus zum Judentum Forschungskonsens.

Die zweite Entdeckung geht in eine ähnliche Richtung. Die zweitausendjährige Geschichte des Christentums ist gleichzeitig eine Geschichte des, zum grossen Teil blutigen, Antijudaismus. Der Jüdisch-Christliche Dialog ist daher von christlicher Seite mit Vorsicht zu führen. Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Messias wird somit im Dialog häufig ausgeschwiegen. Im bereits erwähnten Aufsatz von Michel wurde nun

---

[673] Schlatter; Christus. S. 274.

[674] Siehe das Differenzkriterium.

[675] Michel, Otto; Jesus der Jude. In: Ristow, Helmut; Matthiae, Karl (Hrsg.); Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. S. 310 – 316. Berlin 1960.

neben dem Judesein Jesu auch dessen Messianität betont. Otto Michel war es, der sich bereits Ende der 50er Jahre für ein Institut zur Erforschung der Geschichte und der Literatur des Judentums stark machte. Das Institutum Judaicum ist seither ein Brückenkopf des Dialogs. Martin Hengel, ein Schüler Michels, hielt 1990 in Münster einen Vortrag über „Jesus, der Messias Israels", indem er die Messianität des Historischen Jesus herausarbeitete. Dieser Aufsatz erschien zwei Jahre später in der Festschrift zum 75. Geburtstag für den jüdischen Religionswissenschaftler David Flusser.[676]

Damit scheint der Jüdisch-Christliche Dialog am Kern des Problems angekommen zu sein. Dessen Erkenntnisse könnten für ein Jesusbild grosse Auswirkungen haben.

2. Die mystische Erfahrung des Jesus Christus

Neben der historischen Herangehensweise an die Person Jesus, gibt es noch eine weitere Erfassungsmöglichkeit. Von Karl Rahner wird überliefert, dass er gesagt habe, dass die Mystik die Zukunft des Christentums sein müsse. Ansonsten, so meinte er weiter, hätte das Christentum keine Zukunft.

Die christliche Gemeinde bekennt sich seit beinahe 2000 Jahren zu Jesus Christus. Diese Wirkungsgeschichte hat sicher keine Analogie. Die Fortschritte, die seit der Aufklärung in der historischen Erforschung des Lebens Jesu gemacht wurden, hatten durch die Jahrhunderte hindurch nur einen marginalen Einfluss auf die christliche Gemeinde. Auch heute gibt es noch viele, die bekennen, dass sie eine Beziehung zu Jesus Christus haben. Nach ihrer Meinung kann man den lebendigen Jesus Christus heute noch erleben. Schon Albert Schweitzer verwies in seiner Schlussbetrachtung, nachdem er den „negativen Ertrag" der historischen Erfassung festgestellt hatte, auf einen anderen Zugang zu der Wirklichkeit des „lebendigen Jesus". „Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art. Keine Persönlichkeit der Vergangenheit kann durch geschichtliche Betrachtung oder durch Erwägungen über ihre autoritative Bedeutung lebendig in die Gegenwart hineingestellt werden. Eine Beziehung zu ihr gewinnen wir erst, wenn wir in der Erkenntnis eines gemeinsamen Wollens mit ihr zusammengeführt werden, eine Klärung, Bereicherung und Belebung unseres Willens in dem ihrigen erfahren und uns selbst in ihr wiederfinden. In diesem Sinne ist überhaupt jedes tiefere Verhältnis zwischen Menschen mystischer Art. Unsere Religion, insoweit sie sich als spezifisch christlich erweist, ist also nicht so sehr Jesuskult als Jesusmystik."[677] Auf die Jesusmystik in der Darstellung von Eugen Biser soll nun noch

---
[676] Hengel; Messias.
[677] Schweitzer; Geschichte. S. 629.

kurz eingegangen werden.[678] Kannte man bisher eine „Christologie von Oben“[679] und eine „Christologie von Unten“[680], so gab Eugen Biser seinem neusten Buch „Das Antlitz“ den Untertitel „Eine Christologie von Innen“. Das Jesusbild, das er entwarf, stellte er dem Leser als „alternatives Jesusbild“ vor. Es ist nicht als Konkurrenz zu einem akademischen, der historisch-kritischen Theologie verpflichteten Jesusbild zu verstehen. Er wollte nicht ein „Anderes“, sondern ein „Mehr“ herausholen. In seinen Grundgedanken verwies Biser auf Martin Luther. Dieser hatte den Übergang von der mündlichen Verkündigung zur schriftlichen Fixierung als ein „geistiges Gebrechen“, einen „grossen Abbruch“ bezeichnet.[681] Von der Vielschichtigkeit und Vieldimensionalität des gesprochenen Wortes war die Botschaft des Historischen Jesus auf die Eindimensionalität des geschriebenen Wortes heruntergeholt worden. Biser wählte daher die Methode der „Textüberschreitung“. „Ihr geht es nicht nur um einen Akt der Rückübersetzung in eine der Originalsprache Jesu angenäherte Sprachform, sondern um die zwar hochgespannte, aber keineswegs vermessene Hoffnung, den Gesuchten in einer Weise ‚zu Gesicht’ zu bekommen, die dem Eindruck entspricht, als habe er sich durch die Texte selbst vernehmen und blicken lassen.“[682] Das Jesusbild, das Biser herausarbeitete, hat drei Grundzüge: „ein fragender Jesus in ständiger Korrespondenz mit seinem Gott, ein visueller, der sich aus seiner Lebensgestalt ergibt, und ein energetischer, der der zuständigen Dienstleistung entspricht, in der er sich lebenslang begriffen sieht.“[683] Der Rahmen des Schlusskapitels würde gesprengt werden, wenn noch ausführlicher auf das Jesusbild Bisers eingegangen werden würde.

IV. Anlagen

A. Katholizismus und Jesusforschung

Die Jesusforschung war bis zum 20. Jahrhundert eine ausschliesslich protestantische Forschung. Durch die Aufklärung angestossen, hatte es im Protestantismus immer wieder radikale Denker gegeben, die die Jesusforschung vorantrieben. In dem nun folgenden Kapitel wird der Aspekt „Jesusforschung und Katholizismus“ dargestellt. In zwei einleitenden Abschnitten werden die geschichtlichen Vorbedingungen geklärt, um dann in einem dritten Teil auf Veränderungen in der Exegese und darin eingeschlossen auf Jesusforschungen im Katholizismus des 20. Jahrhunderts einzugehen.

[678] Biser, Eugen; Der Freund. Annäherungen an Jesus. München 1989, Ders.; Das Antlitz. Eine Christologie von innen. Düsseldorf 1999.
[679] Jesus wird hier ausgehend vom christologischen Dogma gedeutet.
[680] Eine Deutung der Gestalt Jesus nach sozialgeschichtlichen Fragestellungen.
[681] Biser; Antlitz. S. 23f.
[682] Biser; Antlitz. S. 25.
[683] Biser; Antlitz. S. 116.

1. „Katholische Aufklärung"

In katholischen Ländern war der Grad der Einwirkung aufklärerischer Gedanken auf den Katholizismus, speziell auf die Bibelwissenschaft, sehr stark vom jeweiligen Papst bestimmt. Daher verschwimmen die regionalen Unterschiede, wie das im protestantischen Teil Europas zu beobachten war, bei der Katholischen Aufklärung nahezu vollständig.

Grundlegend für eine Untersuchung der Katholischen Aufklärung ist der fünfte Band des von Hubert Jedin herausgegebene „Handbuchs der Kirchengeschichte"[684]. Der Begriff Katholische Aufklärung ist in der neueren Forschung sehr umstritten. Heribert Raab und Norbert Hinske bezeichneten ihn gar als „Unbegriff"[685]. Ursprünglich stammte er von Bernard Plogeron.[686] Der Sammelband[687], von Klueting herausgegeben, bildet die Grundlage der Abhandlung über den Absatz Katholische Aufklärung in dieser Arbeit.

Die Stellung der Katholischen Kirche gegenüber der Aufklärung kann in wechselvolle Phasen unterschieden werden: Sie reicht „von aktiver Beteiligung, ja Mitträgerschaft, wie sie im Wort Katholische Aufklärung deutlich wird, über wachsende Distanz und Ablehnung bis zu neuerlichen Versuchen einer positiv-kritischen Würdigung und Aneignung."[688] Die Katholische Aufklärung selbst kann in drei Abschnitte periodisiert werden.[689] Die Wurzeln der Katholischen Aufklärung reichen bis weit ins 17. Jahrhundert zurück.[690] Den Beginn der ersten Phase siedelt man in den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts an. Diese Phase hatte Vorbereitungscharakter und ging mit einer Kritik an der überkommenen theologischen Lehre und der Forderung nach Berücksichtigung der modernen Philosophie einher. Der Jesuitenorden, der die theologische Lehre an den Universitäten beherrschte, war Adressat der Forderung. Mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 durch Papst Clemens IV. begann die zweite Phase. Sie dauerte bis zum Jahr 1780, dem Regierungsantritt Kaiser Josephs II. Die Staatskirchenpolitik und die staatlichen Kirchenreformen Österreichs prägten die dritte Phase und wirkten bis weit über die Grenze des österreichischen Herrschaftsgebiets

[684] Jedin, Hubert (Hrsg.); Handbuch der Kirchengeschichte. Band 5: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Freiburg 1970.

[685] Raab, Heribert; Die „katholische Ideenrevolution" des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch in die Kanonistik und die Auswirkung in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress. In: Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 104 - 118. Hamburg 1993, S. 104, und Hinske, Norbert; „Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. In: Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 36 - 40. Hamburg 1993, S. 37.

[686] Plogeron, Bernard; Was ist die Katholische Aufklärung? In: Kovács, Elisabeth (Hrsg.); Katholische Aufklärung und Josephinismus. S. 11 - 56. München 1979.

[687] Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. Hamburg 1993.

[688] Maier, Hans; Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte. In: Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 40 – 53. Hamburg 1993, S.40.

[689] Hegel, Eduard; Die Katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Opladen 1975, S. 23ff.

[690] Klueting; Genius. S. 10 - 13.

hinaus.[691] Die Katholische Aufklärung förderte nur in sehr geringem Mass die neutestamentliche Wissenschaft.

2. Die Katholische Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts

a) Die „Verbürgerlichung des Katholizismus“

Der Katholizismus im Kaiserreich, seine politische und gesellschaftliche Bedeutung wurde vor allem von Winfried Loth untersucht.[692] In einem neuen Aufsatz über den Katholizismus der Jahrhundertwende fragte Langewiesche nach der „Sozialformation Bildungsbürgertum“ in der Katholischen Kirche.[693]

Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts wies eine gesellschaftliche Gruppe auf, die für den Protestantismus prägend war und heute in der Forschung reges Interesse findet: das Bildungsbürgertum. Bereits im Vorfeld der Untersuchungen über die Gestalt „Bildungbürgertum“ war eines klar: In der Katholischen Kirche gab es den klassischen Bildungsbürger nicht.[694] Der Bildungsbegriff musste zwangsläufig von jedem gläubigen Katholiken abgelehnt werden, weil der Autonomieanspruch dieses Bildungsbegriffs primär theologisch, vom Protestantismus herkommend, verstanden worden war.[695] Das Aufnehmen des Bildungsbegriffs bedeutete das Verlassen des Raumes des kirchentreuen Katholizismus. Dieter Langewiesche zeigte nun in einer neuen Studie auf, dass es zum Thema Bildung und Katholizismus mehr zu erkennen gibt, als die Erkenntnis, dass es kein Bildungsbürgertum gegeben hat. Er wählte einen neuen Zugang, indem er nach den Akademikern fragte, die sich im „katholischen Milieu“ organisierten. Dabei stiess er auf die akademischen Bonifatius-Vereine.[696] Diese waren 1884 erneuert worden und bereits ein Jahr später in der Gesamtorganisation der Akademischen Bonifatius-Einigung zusammengeschlossen.[697] Sie bildeten ein Sammelbecken für kirchentreue Akademiker an der Universität. Das Ziel des Vereins war die Versöhnung von Wissenschaft und Kirche. Man akzeptierte die Autorität der Kirche nur im Kern der Glaubensfragen. Der Katholizismus sollte sich an weltlichen Kulturgütern beteiligen. Die Engagierten in den Bonifatius-Vereine wollten sich nicht

[691] Siehe Klueting, Harm; Deutschland und der Josephinismus. Wirkungen und Ausstrahlungen der theresianisch-josephinischen Reformen auf die ausserösterreichischen deutschen Reichsterritorien. In: Reinalter, Helmut (Hrsg.); Die internationalen Wirkungen und Ausstrahlungen des Josephinismus. S. 62 - 101. Frankfurt/Main 1993.

[692] Grundlegend war seine Habilitationsschrift, die 1984 veröffentlicht wurde: Loth, Wilfried; Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. Düsseldorf 1984.

[693] Langewiesche, Dieter; Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umrisse eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland. In: Huber, Martin; Lauer, Gerhard (Hrsg.); Bildung und Konfession: Politik Religion und literarische Identitätsbildung 1850 - 1918. S. 107 - 132. Tübingen 1996.

[694] Langewiesche; Bildungsbürger, a.a.O., S. 107.

[695] Koselleck, Reinhart; Einleitung - Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. In: Ders. (Hrsg.); Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 16.

[696] Langewiesche; Bildungsbürger. S. 109.

[697] Langewiesche; Bildungsbürger. S. 109f.

„intellektuell aushungern“[698] und ins „kulturelle Ghetto“[699] drängen lassen. Offen und still zogen sich viele Gebildete vom Katholizismus zurück. Der Klerus begann auf die Gebildeten zuzugehen, die noch im Katholizismus verblieben waren. Nach dem 1. Weltkrieg begannen die katholischen Laien-Akademiker, mit immer grösser werdendem Selbstvertrauen aufzutreten.[700] Neben dem sozial konservativen Episkopat wirkten sogenannte „rote“ Kapläne mit grossem Engagement an der Basis.[701] Der gebildete Katholik begann ein ähnliche Selbstbild zu entwickeln wie der protestantische Bildungsbürger.[702] Man spricht heute in der Forschung von der „Verbürgerlichung des Katholizismus“[703].

b) Antimodernismusdebatte und Kulturkampf

Die Katholizismusforschung im Kaiserreich hat heute Hochkonjunktur. Die Darstellung des verfassten Katholizismus, der sich gegen die moderne Zeit wendete, bildet dabei einen Schwerpunkt.[704]

Der verfasste Katholizismus stemmte sich zunächst auf internationaler Ebene gegen die „Moderne“.[705] Zeitgenössisch wird der „Kampf“ der Katholischen Kirche gegen die „neue Zeit“ als Ultramontanismus bezeichnet. „Zugespitzt formuliert: ultramontan hiess für den gebildeten protestantischen Liberalen kulturwidrig und fortschrittsfeindlich, internationalistisch und reichsfeindlich.“[706] Bis weit ins 19. Jahrhundert schloss sich das wissenschaftliche Erforschen der Bibel und praktizierender Katholizismus aus. Man war an einer wissenschaftlichen Priesterbildung nicht interessiert, statt dessen wollte man den frommen und gehorsamen Priester. „Der Katholizismus existierte im deutschen Kaiserreich in einer dialektischen Spannung zwischen Fremdausgrenzung durch die nichtkatholische Mehrheit und Selbstausgrenzung durch das religiöse und kulturelle Selbstverständnis.“[707]

1870 wurde die Vormachtstellung des Papstes durch das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils neu festgelegt.[708] Diese Entscheidung führte zu einer starken Oppositionsbewegung, die sich mit Unterschriftensammlungen gegen das neue

---

698 Ebenda.
699 Ebenda.
700 Langewiesche; Bildungsbürger. S. 117.
701 Nipperdey; a.a.O. S. 434.
702 Langewiesche; Bildungsbürger. S. 119.
703 Mooser, Josef; Volk, Arbeiter und Bürger, in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871 - 1913. In: Puhle, Hans-Jürgen (Hrsg.); Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft - Politik - Kultur. S. 259 - 273. Göttingen 1991, S. 263 und 271.
704 Siehe dazu: Loth, Wilfried (Hrsg.); Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Stuttgart 1991.
705 Loth, Wilfried; Einleitung. In: Loth, Wilfried (Hrsg.); Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. S. 9 - 19. Stuttgart 1991, S. 9f.
706 Langewiesche, Dieter; Liberalismus in Deutschland. Frankfurt am Main 1988, S. 183.
707 Nowak; Christentum. S. 150.
708 Pesch, Otto Hermann; Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 - 1965). Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte. Würzburg 1996[4].

Papstdogma wandte.[709] Nachdem der Konflikt ausuferte, griff die Amtskirche ein und exkommunizierte die oppositionellen Theologen. Aus der Bewegung erwuchsen eigene Gemeinden, die sich 1873 zur Altkatholischen Kirche zusammenschlossen.

Zu den Konflikten innerhalb des deutschen Katholizismus kam noch die Auseinandersetzung mit den protestantisch dominierten Regierungen hinzu, der „Kulturkampf“. Der Begriff Kulturkampf, der heute als Beschreibung des Konfliktes in die Historiographie eingegangen[710] ist, wurde schon zeitgenössisch verwendet. Geprägt wurde dieser Begriff von Rudolf Virchow, Abgeordneter des preussischen Landtages, in einer Rede vom 17. Januar 1873.[711]

Der Katholizismus geriet schon zur Zeit des Norddeutschen Bundes kulturell und politisch gegenüber dem Protestantismus ins Hintertreffen. Nur die Bevölkerungszahlen veranschaulichen schon das protestantische Übergewicht. Im Norddeutschen Bund standen zwanzig Millionen Protestanten gegen acht Millionen Katholiken.[712] Auch nach Beitritt der Süddeutschen Länder änderte sich das konfessionelle Ungleichgewicht zugunsten der Protestanten nicht. Das Verhältnis von Staat und Kirche wurde neu geordnet, angefangen in Baden 1860, bis zum Höhepunkt des Konfliktes 1871 in Preussen. Der Kulturkampf war ein Konflikt des Liberalen mit der Kirche, vor allem der Katholischen Kirche. Man versuchte sie mittels einer Menge neuer Gesetze aus dem öffentlichen Leben zurückzudrängen.[713] Die Kulturkampfgesetzgebung wurde noch ergänzt durch Strafmassnahmen, wie Amtsenthebung und Inhaftierung missliebiger Geistlicher.[714] Ein zusätzlicher Einschnitt ins katholische Selbstverständnis ergab der Krieg mit Frankreich 1871/72. Nach der deutschen Reichsgründung machte sich im deutschen Protestantismus ein Siegergefühl gegenüber dem Katholizismus breit. Man verstand von protestantischer Seite die französische Niederlage gleichzeitig auch als Niederlage des Papstes und damit als endgültigen grossen Machtverlust und Ende der Bevormundung von Seiten des Vatikans. Protestanten setzten Deutsch mit Evangelisch gleich.[715] Das neu entstandene Reich hatte einen protestantischen Segen bekommen.[716] Der Staat war durch Bismarck gestärkt und die Kirche durch die neue Kulturpolitik geschwächt worden.

---

[709] Von den oppositionellen katholischen Theologen ist besonders der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799 - 1890) zu nennen. Siehe Nipperdey; a.a.O., S. 429.

[710] Als grundlegende Literatur für den „Kulturkampf“ gilt der Aufsatz: Morsey, Rudolf; Der Kulturkampf. In: Rauscher, Anton (Hrsg.); Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803 - 1963. S. 72 - 109. München 1981. Neueren Datums sind der Aufsatz von Gerhard Besier: Kulturkampf. In: TRE 20 (1990), S. 209 – 230, und die Untersuchungen über den Kulturkampf in deutschsprachigen Europa, mit dem Schwerpunkt in Italien: Lill, Rudolf; Traniello, Francesco (Hrsg.); Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern. Berlin 1993.

[711] Nowak; Christentum. S. 154.

[712] Nowak; Christentum. S. 149.

[713] Besier, Gerhard; Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. München 1998, S. 20 - 26.

[714] Nowak; Christentum. S. 155.

[715] Nowak; Christentum. S. 160, siehe auch Nipperdey; a.a.O., S. 486ff.

[716] Nowak; Christentum. S. 158.

Mit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts kehrte aber in den Protestantismus Ernüchterung ein. Nach starken Richtungsstreiten befand sich das protestantische Lager vor dem Auseinanderbrechen. Auch im katholischen Lager hatte man mit ähnlichen Problemen zu kämpfen. Die Kulturkampfgesetze hatte zwar den Zusammenhalt innerhalb der katholischen Bevölkerung verstärkt. Das katholische Milieu wirkte geschlossen, war aber um die Jahrhundertwende nicht mehr homogen.[717]

3. Die Exegetischen Forschungen im Katholizismus

Nur sehr schwer lässt sich neuere Literatur zur Entwicklungsgeschichte der katholischen Exegese finden.[718] In seiner „Ehrenvorlesung" anlässlich seines 75. Geburtstags ordnete Herbert Haag in einem grundlegenden Überblick die Fortschritte innerhalb der katholischen Exegese den jeweiligen Päpsten zu und stellte die päpstlichen Verlautbarungen und ihr Echo dar.[719] Dieser Aufsatz deckt sich mit den Darstellungen der Entwicklung der katholischen Exegese in anderen Arbeiten.[720]

Am 20. August 1914 starb Pius X. „[Die katholische Bibelwissenschaft] erlebte unter ihm eine Periode tiefster Erniedrigung wie wohl nie in der Geschichte der Kirche. […] Die Bezichtigung, ein Modernist zu sein, war für einen Theologen ungefähr gleichbedeutend wie vierhundert Jahre früher für eine Frau die Anschuldigung, eine Hexe zu sein: Es gab kaum mehr ein Entrinnen."[721] Die verhängten Strafen für einen Modernisten reichten von Aberkennung des Prälatentitels, Exkommunikation bis zur Verweigerung eines christlichen Begräbnisses. Auch die Bibelwissenschaften waren von der Modernismuskrise mitbetroffen. Ihr stand eine Fülle von neuen Erkenntnissen aus der Profanwissenschaft gegenüber. Bereits Leo XIII.[722], der Vorgänger von Pius X., hatte eine päpstliche Bibelkomission gegründet, um die Bibelforschung zu fördern und allen Angriffen auf ihre Irrtumslosigkeit entgegenzutreten. Unter Pius X. erfüllte die Kommission ihre Aufgabe in der Abwehr kritischer Gedanken. Im Jahre 1909 wurde aus der Bibelkommission das Päpstliche Bibelinstitut in Rom gegründet. Es war eine bewusste Gründung gegen die Ecole Biblique in Jerusalem. Der Dominikaner Lagrange hatte sie 1890 gegründet. Er versuchte die historisch-kritische Methode in der Katholischen Kirche zu etablieren, was ihm unter dem ersten Rektor des Päpstlichen

---

[717] Mooser, Josef; Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen. In: Schieder, Wolfgang (Hrsg.); Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. S. 144 - 156. Stuttgart 1993, S. 154.

[718] Siehe Vorwort von Christoph Dohmen in: Seidel, Hans Werner; Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende. Herausgegeben und eingeleitet von Christoph Dohmen. Frankfurt/M. 1993, S. 14ff.

[719] Haag, Herbert; Streit um die Bibel unter fünf Päpsten. In: ThQ 170 (1990), S. 241 - 253.

[720] Siehe z. B. Dohmen, Christoph; Vom vielfachen Schriftsinn - Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten. In: Sternberg, Thomas (Hrsg.); Neue Formen der Schriftauslegung? S. 13 - 74. Freiburg 1992.

[721] Haag; a.a.O., S. 241.

[722] Leo XIII. wies bereits 1893 Anfragen an die Irrtumslosigkeit in seiner Enzyklika „Providentissmus" entschieden zurück. Siehe Haag; a.a.O., S. 241 - 253.

Bibelinstitutes, dem Jesuiten Leopold Fonck, sehr viel Schwierigkeiten einbrachte. Alles drehte sich um die Frage der Irrtumslosigkeit der Bibel. Die Weimarer Zeit brachte zwar mit Guardini, Scheler und Wust eine neue Blüte des Katholizismus[723], aber keine Fortschritte innerhalb der Bibelwissenschaften. Dazu brauchte es einen tiefen Einschnitt, eine Enzyklika des Papstes Pius XII. aus dem Jahre 1943, „Divino afflante Spiritu“[724], indem er die historisch-kritische Exegese freigab. Pius forderte sie sogar ausdrücklich, um die Wahrheit der Bibel zu erhellen. Mit Begeisterung wurde die Enzyklika unter den katholischen Exegeten aufgenommen.[725]

Am 25. Januar 1959, bereits ein Jahr nach seiner überraschenden Papstwahl 1958, kündigte der weithin als Übergangspapst bezeichnete Johannes XXIII. ein Konzil an. Für viele kam das Konzil völlig unerwartet. Es gab aber bereits unter Pius XII. Überlegungen, ein Konzil einzuberufen.[726] Das II. Vatikanische Konzil hatte nun diese neuen Entwicklungen in der katholischen Exegese vollends zum Durchbruch gebracht, indem es die Lücken von „Divino afflante Spiritu“ in der Offenbarungskonstitution „Dei verbum“ im Sinne der historisch-kritischen Theologie schloss.[727] Nach dem 2. Weltkrieg bis zum Anfang der 60er Jahre wurden die entscheidenden Forschungsergebnisse der katholischen Exegese veröffentlicht.[728] In den neueren „Leben Jesu“ aus dem katholischen Lager lässt sich eigentlich nichts mehr speziell Katholisches ausmachen, vielmehr bewegen sich die Veröffentlichungen auf der Höhe des Forschungsstandes.[729]

B. Die Jesusforschung des Judentums im 20. Jahrhundert

1. Forschungsstand

Erstmals wurde das Thema „Jesusforschung im Judentum“ im Jahr 1938 von Gösta Lindeskog dargestellt.[730] Beachtenswert ist der Umfang der Bibliographie, welcher seine Veröffentlichung schon damals aufwies. In den achtziger Jahren wurde die stark gewachsene „jüdische Jesusforschung“ von Werner Vogler umfassend dargestellt.[731]

---

[723] Nowak; Christentum. S. 219ff, und Hürten, Heinz; Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 - 1960. Mainz 1986, S. 183 - 208.

[724] Lat.: Unter Anhauch des göttlichen Geistes.

[725] Haag; a.a.O., S. 252.

[726] Kaufmann, Ludwig; Klein, Nikolaus; Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg 1990, S. 56f.

[727] Kertelge, Karl; Kirche unter dem Wort Gottes - Schriftauslegung nach dem II. Vatikanum. In: Richter, Klemens (Hrsg.); Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. S. 75 - 88. Mainz 1991, S. 81.

[728] Kertelge, Karl; Historisch-Kritische Schriftauslegung. Methoden und theologischer Stellenwert. In: Fabry, Heinz-Joseph u.a. (Hrsg.); Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes. S. 62 - 73. Regensburg, 1993, S 62f, siehe auch: Schnackenburg, Rudolf; Schriften zum Neuen Testament. Exegese im Fortschritt und Wandel. München 1971, S. 15 – 77, und Pesch, Rudolf; Neuere Exegese - Verlust oder Gewinn? Freiburg 1968.

[729] Aus den 70er Jahren: Schillebeckx, Edward; Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975, und Kasper, Walter; Jesus der Christus. Mainz 1974. Aus neuester Zeit: Gnillka, Joachim; Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg 1993.

[730] Lindeskog, Gösta; Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Uppsala 1938 mit einem Nachwort zum Nachdruck.) Darmstadt 1973.

[731] Vogler, Werner; Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht. Weimar 1988.

Daneben sei noch auf grundlegende Aufsätze früheren Datums verwiesen.[732] Über die Jesusforschung der jeweiligen Autoren gibt es noch keine Untersuchungen. Ein Grund für diese Lücke ist sicher in der Tatsache zu suchen, dass die Forschungsrichtung erst in den siebziger Jahren Bedeutung erlangte und die behandelten Autoren alle mehr oder weniger deutlich ins 20. Jahrhundert gehören.

2. Begriff und Periodisierung

Die Unterscheidung in „christliche“ und „jüdische“ Jesusforschung ist strittig. Man kann nicht davon ausgehen, dass jeder jüdische Autor als religiös überzeugter Jude an die Jesusforschung herangeht. Nur wenn ein Autor bei der Veröffentlichung Wert auf sein Judesein legt, wie das bei den behandelten Jesusbildern in diesem Kapitel der Fall ist, kann man korrekterweise von jüdischer Jesusforschung reden.

Über 1800 Jahre herrschte im Judentum Schweigen über Jesus. Erst im letzten Jahrhundert wurde, vom Liberalismus und von der Entwicklung der „modernen jüdischen Wissenschaft“[733] angeregt, das Schweigen gebrochen. Die „jüdische Jesusforschung“ lässt sich in zwei Perioden unterteilen: Ein erster Abschnitt, „die Vorgeschichte“, dauerte ungefähr vom Jahr 1838 bis zur Jahrhundertwende. Der zweite Abschnitt setzte um das Jahr 1900 ein und erhielt in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Schützenhilfe von Vertretern der Third Quest.[734]

3. Vorgeschichte

Die allererste jüdische Monographie über Jesus erschien in Frankreich 1838 und wenige Jahre darauf in deutscher Übersetzung.[735] Der Autor Joseph Salvador entfaltete eine These in seinem Buch, die für die jüdische Jesusforschung fundamentale Bedeutung gewann. Salvador ging davon aus, dass Jesus mit seinen Lehren vollständig innerhalb des Judentums geblieben war. Ein Jahr darauf erschien das Werk des Reformrabbiners und Religionsphilosophen Samuel Hirsch.[736] Er bejahte die These Salvadors, wonach Jesus nichts Neues ins Judentum brachte. Dagegen sah er Jesu Verdienst in seiner

[732] Gradwohl, Roland; Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart. In: FZPhTh 20 (1973), S. 306 – 323, Maier, Johann; Gewundene Wege der Rezeption. Zur neueren jüdischen Jesusforschung. In: HerKorr 30 (1976), S. 313 – 319, Baumbach, Günther; Fragen der modernen jüdischen Jesusforschung an die christliche Theologie. In: ThLZ 102 (1977), S. 625 - 636.

[733] Als deren Begründer gilt Leopold Zunz. Siehe: Meyer, Michael A.; Jüdisches Selbstverständnis. In: Meyer, Michael A. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts (Hrsg.); Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780 - 1871. S. 96 - 176. München 1996.

[734] Lapide, Pinchas; Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Stuttgart 1976, S. 140ff.

[735] Salvador, Joseph; Das Leben Jesu und seine Lehre, die Geschichte der Entstehung der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrhunderts. Dresden 1841.

[736] Hirsch, Samuel; Das System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie. Für Theologen aller Konfessionen sowie für gebildete Nichttheologen dargestellt und mit den erläuterten Beweisstellen aus der heiligen Schrift, den Talmudim und Midraschim versehen. Leipzig 1842. (Dieses Werk lag für die Bearbeitung nicht vor. Deshalb sind die Zitat sind von Vogler; a.a.O. entnommen.)

Persönlichkeit begründet. „Das grosse Verdienst Jesu besteht in etwas, das viel mehr ist als eine Idee; es besteht in seiner ganzen Persönlichkeit. Dass er die Idee des Judentums in seiner innersten Tiefe und Wahrheit gefasst hat, erfüllte und verwirklichte, war das Grosse an Jesus."[737] Jesus wollte nach Hirschs Überzeugung den „wahren Israeliten"[738] vorleben. Für diese Gedanken sei Jesus sogar bereit gewesen, den Tod in Kauf zu nehmen.[739] Die Überzeugung Hirschs, dass Jesus „wahrer Israelit" sein wollte, gab er als Maxime der modernen jüdischen Jesusforschung mit. Ungefähr zwanzig Jahre später veröffentlichte Abraham Geiger ein Werk[740], das von Vogler als „Markstein in der Vorgeschichte der jüdischen Jesusforschung" bezeichnet wurde.[741] Geiger gilt auch als Begründer der wissenschaftlichen Theologie des Judentums.[742] Er war wohl von Strauss und der Tübinger Schule beeinflusst und verwendete die von Strauss benutzte Methode, wonach die Evangelisten das Neue Testament künstlich auf das Alte Testament abstimmten. Dieses Verfahren übertrug er auf die Untersuchung der rabbinischen Literatur.[743] Sein Verdienst für die jüdische Jesusforschung war es, dass er seinen Schwerpunkt auf die Erforschung des Judentums zur Zeit Jesu legte. „Er war ein Jude, ein pharisäischer Jude mit galiläischer Färbung, ein Mann, der die Hoffnungen der Zeit teilte.[744] Zu den Vorläufern der jüdischen Jesusforschung gehört auch Heinrich Graetz. Er hatte sich im dritten Band seiner auf elf Bände angelegten Darstellung über die jüdische Geschichte, in einem Abschnitt auch über Jesus geäussert.[745] Er versuchte Jesu Zugehörigkeit zum Judentum näher zu bestimmen. Aufgrund der von Graetz behaupteten späten Entstehung der Evangelien[746], ordnete er Jesus den Essenern zu. Er begründete es mit der starken Messiaserwartung bei den Essenern und mit dem „Schwärmerischen und Excentrischen im Leben Jesu nach den synoptischen Evangelien"[747]. Für die jüdische Jesusforschung von grosser Bedeutung war das Schwergewicht, das Graetz auf die Erhellung des geistigen Hintergrunds, in dem Jesus stand, legte.

War die Einschätzung Jesu von jüdischer Seite vor dem 19. Jahrhundert durchwegs negativ, so hat sich mit der Vorgeschichte der modernen jüdischen

---

737 Hirsch; a.a.O., S. 688.
738 Hirsch; a.a.O., S. 666.
739 Hirsch; a.a.O., S. 649.
740 Geiger, Abraham; Das Judentum und seine Geschichte. Band 1. Das Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. Breslau 1965².
741 Vogler; a.a.O., S. 22.
742 Ab 1835 gab Geiger eine Zeitschrift mit dem Titel „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" heraus.
743 Meyer; a.a.O., S. 156.
744 Geiger; a.a.O., S. 117.
745 Graetz, Heinrich; Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band 3. Leipzig 1878³. (Dieses Werk lag für die Bearbeitung nicht vor. Deshalb sind die Zitate aus Vogler; a.a.O. entnommen.)
746 Das älteste Evangelium ist seiner Meinung nach das Matthäusevangelium, dessen Entstehungszeit er auf die Zeit nach 135 n. Chr. festlegte. Das jüngste ist das Johannesevangelium, mit einer Entstehungszeit zwischen 170 bis 180 n. Chr.
747 Graetz; a.a.O., S. 304.

Jesusforschung die Bedeutung die Jesus für das Judentum hatte, von Grund auf gewandelt. Man entdeckte Jesus als Glied des Judentums, der aber keine Neuerungen in das bestehende Judentum brachte, der aber wahrer Israelit sein wollte. Geradezu mustergültig hat das M. Bazes formuliert: „Jesus was born as a Jew, lived as a practicing Jew and died as a Jew in a time when nobody even dreamed Christianity as such.“[748] Zusätzlich war man bemüht, den jüdischen Hintergrund Jesu zu erhellen. Die Vorgeschichte war somit eine Vorbereitung für die grossangelegte „Heimholung Jesu in sein Volk“[749], von der in Folge die Rede sein soll.

4. Die Jesusbilder der modernen jüdischen Jesusforschung

In seinem Buch über die Jesusforschung, unterteilte Vogler die Jesusbilder der modernen jüdischen Jesusforschung in neun verschiedene Typen: den exemplarischen Juden, den mahnenden Propheten, den jüdischen Freiheitskämpfer, den grossen Bruder, den messianischen Zionisten, den scharfen Kritiker, den prophetischen Künder, den endzeitlichen Revolutionär und den uneinreihbaren Juden. Die letzten beiden Jesusbilder, vom endzeitlichen Revolutionär und dem uneinreihbaren Juden weisen eigentlich keine genuine Position in der Jesusforschung aus und haben auch nicht wie zum Beispiel die Jesusbilder von Ben-Chorin, Carmichael und Lapide grösseren Bekanntheitsgrad erreicht und werden daher hier nicht näher ausgeführt.[750] Bei den folgenden Darstellungen der Jesusbilder sollen auch folgende Fragen beachtet werden: Finden die philologischen Erkenntnisse über die Evangelien Gehör und Akzeptanz? Was ist die Besonderheit des jeweiligen Jesusbildes?

a) Der exemplarische Jude[751]

(1) Joseph Klausner

Joseph Klausner (1874 - 1958) veröffentlichte 1922 ein Jesusbuch[752] in Jerusalem. Es war das erste auf Hebräisch verfasste Jesusbuch. Ab 1925 unterrichtete Klausner neuhebräische Literatur an der Jerusalemer Universität. Mit seinem Jesusbuch beeinflusste er die Entwicklung der modernen jüdischen Jesusforschung nachhaltig. Er wollte seinen Lesern ein „richtiges Bild des historischen Jesus […] geben, ein Bild, das sich sowohl von der Darstellung der christlichen wie auch der jüdischen Theologie unterscheidet“[753] und „möglichst objektiv und wissenschaftlich“[754] ist. Klausner schrieb

---

[748] Zitiert in: Vogler; a.a.O., S. 26.
[749] Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 7.
[750] Die nicht behandelten Jesusbilder siehe Vogler; a.a.O., S. 69 - 78.
[751] Die Überschriften der jüdischen Jesusbilder sind aus Vogler; a.a.O. entnommen.
[752] In deutscher Übersetzung lautet das Werk: Klausner, Joseph; Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Jerusalem 1952[3].
[753] Klausner; a.a.O., S. 10.
[754] Ebenda.

eine Jesusbiographie, die sich nach den Synoptikern richtete. Das Johannesevangelium schied er bei seinen Untersuchungen als unhistorisch aus.[755]

Seine Darstellung beginnt mit der Kindheit und Jugend Jesu und endet mit seiner Beisetzung. Darauf folgt eine Darstellung über die Lehre Jesu. Gerade hier sah Klausner die Verwurzelung Jesu im Judentum, in einem „reinen, unvermischten, von keinerlei fremdem Einfluss berührten" Judentum.[756] Nach Klausners Überzeugung war Jesus geprägt von einem extremen Nationalismus. Dazu kam noch Jesu Gemüt, mit dem Klausner Jesu Messiasanspruch erklären wollte. Als „Träumer und Tiefgläubiger" beschäftigte sich Jesus seiner Meinung nach vor allem mit prophetischen Büchern. Diese Gesamtverfassung Jesu führte dazu, dass Jesus bei seiner Taufe von dem Gedanken seiner Messianität erfasst wurde. Klausner war der Ansicht, dass Jesus dieses bei der Taufe entstandene Messiasbewusstsein sein ganzes Leben nicht mehr verlassen hat.[757] Aus diesem Messiasbewusstsein leitet Klausner auch die scharfen Reden gegen die Pharisäer ab. Diese Reden und seine „utopische Ethik"[758] stiessen bei den Zeitgenossen Jesu auf immer stärkere Ablehnung, die letztendlich zu seiner Hinrichtung führte.

Klausners Jesusdarstellung kann im Ganzen gesehen nicht überzeugen. Er ignorierte die ganze bisherige Arbeit am Neuen Testament. Das führte dazu, dass er willkürlich synoptische Stellen als „unhistorisch" ausschied, wenn die Textaussage sich nicht mit seiner Vorstellung deckte. Ausserdem stellte sich die Frage, ob es das von Klausner gezeichnete unvermischte Judentum zur Zeit Jesu überhaupt gegeben hat.[759]

(2) Leo Baeck

Als geistiger Führer des deutschen Judentums äusserte sich Baeck (1873 - 1956) bereits 1901 zu Adolf von Harnacks Vorlesungen über „das Wesen des Christentums". Er kritisierte Harnacks Ignoranz gegenüber Jesus, als einem Menschen der, nach seiner Meinung, ganz im Judentum verwurzelt war.

1938 erschien „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte"[760], indem er sein „Jesubild" darstellte, das sich in den groben Zügen mit dem von Klausner deckte. Auch Baeck ging von Jesus als dem „exemplarischen Juden" aus. Ebenfalls nahm er nur die Synoptiker als seine Quellengrundlage. Widmete sich Klausner, um zu seinen Aussagen über Jesus zu gelangen, der jüdischen Zeitgeschichte, so richtete Baeck sein Augenmerk auf die

755 Klausner; a.a.O., S. 165.
756 Klausner; a.a.O., S. 505.
757 Klausner; a.a.O., S. 348, 474, 566 und 569.
758 Baumbach; a.a.O., S. 627.
759 Ebenda.
760 Baeck, Leo; Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. (Neuauflage des 1938 in Berlin erschienenen Buches.) In: Ders.; Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament. S. 99 - 196. Frankfurt am Main 1961.

Evangelientradition. Er stellte fest, dass in den Evangelien Zusätze gemacht wurden, die das ursprüngliche Bild von Jesus dem Juden verfälschten. Diese Zusätze wollte Baeck Schicht für Schicht ablösen, um dann zur ursprünglichen, jüdischen Jesus-Überlieferung vorzudringen. Für diesen Ablöseprozess entwickelte er einen ganzen Kriterienkatalog.[761] Neben diesen Kriterien wendete er die klassische Zwei-Quellen-Theorie auf die Synoptiker an. Obwohl in der christlichen Theologie seiner Zeit nicht mehr davon ausgegangen wurde, die ursprüngliche Überlieferung herausfinden zu können, meinte Baeck, dass er den ursprünglichen Kern, ein hebräisch-aramäisches „Urevangelium" entdeckt hatte.[762]

Für Vogler stellen die Arbeiten Baecks über Jesus etwas Bedeutendes dar. Sie sind quasi die jüdische Einleitung für die „Geschichte der synoptischen Tradition".[763]

b) Der mahnende Prophet - Claude Goldsmid Montefiore

Montefiore (1858 - 1939), Mitbegründer der „Jewish Quarterly" und der „Jewish Religious Union", hatte seit 1926 die Präsidentschaft des Weltverbandes für das liberale Judentum inne. Hauptsächlich sein zweibändiges Werk über die Synoptiker[764] enthält viel über Jesus. Montefiore ging davon aus, dass das Leben und die Lehre Jesu eine unentbehrliche Ergänzung zum sonstigen jüdischen Schrifttum darstellte, die nur zusammengesehen ein Ganzes bilden.[765] Jesus war nach Montefiore „ganz und gar Jude"[766] und unterschied sich trotzdem von seinen Zeitgenossen, denen er das religiöse Erbe des Judentums aufs neue, das heisst zugleich auf ursprüngliche Weise nahebrachte. Die Originalität, die er Jesus zugestand, zeigte sich ihm nicht etwa in Jesu Lehre, sondern allenfalls in der Leidenschaft, mit der Jesus dem Glauben seiner Väter Geltung verschaffte: „My verdict would be that Jesus unites himself with the best Rabbinic teaching of his own and of later times. It is, perhaps, only in trenchantness and eger insistency, that he goes beyond it. There is a fire, a passion, an intensity, a broad and deep positiveness, about this verses, which is new."[767] Montefiore gestand Jesus auch ein messianisches Sendungsbewusstsein zu und verglich ihn mit einem Propheten aus dem achten bis sechsten vorchristlichen Jahrhundert.[768] Daraus folgernd sah er die Verkündigung Jesu von dessen Reich-Gottes-Lehre bestimmt.[769] Besonders Neues, bzw. das für die Zeit Revolutionäre trat, laut Montefiore, in Jesu Stellung zum Gesetz hervor.

761 Baeck; a.a.O., S. 148 - 159.
762 Baeck; a.a.O., S. 160.
763 Vogler; a.a.O., S. 34.
764 Montefiore, Claude Goldsmid; The Synoptic Gospels. London 1909. (Dieses Werk lag für die Bearbeitung nicht vor. Deshalb sind die Zitate aus Vogler; a.a.O. entnommen.)
765 Vogler; a.a.O., S. 35.
766 Vogler; a.a.O., S. 36.
767 Montefiore; a.a.O., S. 85.
768 Montefiore; a.a.O., S. CXVIIff.
769 Montefiore; a.a.O., S. CXVIIff.

Er ging davon aus, dass Jesus die Freiheit vom Buchstaben des Gesetzes gefordert hatte. Darin schloss sich für Montefiore auch Jesu Ablehnung der Zeremonialgesetze ein. Wirklich Neues sah Montefiore aber in Jesu Verhalten. Er entdeckte dort Zuwendung anstatt des typisch Rabbinischen, der Forderung.[770] Genau dieses Revolutionäre und Neue war nach Montefiore der Grund für Jesu Konflikt mit dem Judentum.[771]

Nach Lindeskog handelte es sich bei Montefiore um den „bedeutendste[n] unter den jüdischen Leben-Jesu-Forschern“[772]. Dieses Urteil ist aus heutiger Sicht sicherlich übertrieben. Montefiore gilt aber als der erste in der „jüdischen Jesusforschung“, der an Jesus Neues und Revolutionäres entdeckt und anerkannt hat.[773]

c) Der jüdische Freiheitskämpfer

(1) Robert Eisler

Am Ende der zwanziger Jahre publizierte der Wiener Religionswissenschaftler Robert Eisler (1882 - 1949) eine zweibändige „Jesusmonographie“[774] und widmete sie Hermann Samuel Reimarus.

In seinem ersten Band ging er näher auf die Quellen ein, die er seiner Jesus-Darstellung zugrunde legte: eine altrussische Übersetzung der „Geschichte des jüdischen Krieges“ von Flavius Josephus[775] und die Überlieferung aus Lk. 22, 36 - 38. Sein Prinzip, nach dem er die Jesus-Überlieferung in echt und unecht unterteilen konnte, nannte er „Emendationsverfahren“. Er schied alle Überlieferungen, die Jesus und seine Anhänger in einem guten Licht erscheinen liessen, aus. Dagegen bezeichnete er alle Überlieferungen als echt, die antichristliche Züge trugen. Im zweiten Band entwarf Eisler sein Jesusbild. Es lebt von der Zusammenstellung mit einer Beschreibung von Johannes dem Täufer, dargestellt als einen „wilden Mann“[776], der den „Weg des Gesetzes“ als „Befreiung von den Tyrannen“[777] propagiert hatte. Die Taufe war, so Eisler, ein „besondere[r] Lustrationsritus vor dem Auszug in den Heiligen Krieg“[778] gegen die römischen Fremdherrschaft. Nach Eisler hatte Jesus nur ein Ziel: die Befreiung des jüdischen Volkes von seinen Besatzern und deren jüdischen Kollaborateuren. Er war aber auch der Überzeugung, dass Jesus sich recht schnell von

[770] Vogler; a.a.O., S. 38.
[771] Montefiore; a.a.O., S. CXXXV.
[772] Lindeskog; a.a.O., S. 106.
[773] Vogler; a.a.O., S. 39f.
[774] Eisler, Robert; Jesus, ein König, der nicht König geworden ist. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und der christlichen Quellen. Bd. I und Bd. II. Heidelberg 1929 und 1930.
[775] Eisler hielt diese Textfassung von Josephus für die Ursprünglichste. Der Text beinhaltet Zusätze, die Jesus und Johannes dem Täufer zelotische Züge geben. Die Zusätze stehen nur in der russischen Übersetzung und wurden wahrscheinlich später eingefügt.
[776] Eisler; Bd. II. S. 3.
[777] Eisler; Bd. II. S. 54.
[778] Eisler; Bd. II. S. 92.

Johannes dem Täufer gelöst hatte[779] und begann, sich als „nationaler Messiaskönig“ zu verstehen, der für die Befreiung seines Volkes selbst Hand anlegen wollte. Laut Eisler sammelte Jesus Anhänger für einen zweiten Exodus, was schliesslich in seinem Kreuzestod als Aufrührer gipfelte.[780]

Unverkennbar erscheint Eislers Ideengeber, Hermann Samuel Reimarus mit seiner These, wonach Jesus ein weltliches Reich aufbauen wollte. Eislers Jesus-Monographie stiess auf scharfe Kritik, sowohl von christlicher, wie von jüdischer Seite und wäre aufgrund der wenigen neuen Impulse für die Jesusforschung unbedeutend geblieben, hätte nicht der Amerikaner Carmichael dreissig Jahre später Eislers Thesen wieder aufgenommen und vor einem grossen Publikum ausgebreitet.

(2) Joel Carmichael

1962 veröffentlichte Carmichael seine „Jesus-Darstellung“ und landete damit in Israel und ausserhalb einen Bestseller. Bereits 1965 lag die deutsche Übersetzung mit dem Titel „Leben und Tod des Jesus von Nazareth“[781] vor, sogar der Spiegel druckte das Buch in Ausschnitten.

Carmichaels Jesus-Buch ist, wie bereits erwähnt, dem Jesusbild Eislers sehr ähnlich, ging aber von einem anderen methodischen Ansatz aus. Die Grundlage seiner Darstellung bildeten die Evangelienüberlieferungen. Er legte mit seiner Monographie „eine Erklärung der Widersprüche in den Evangelienberichten vor“[782]. Carmichael stellte zwei Kriterien auf, um sein Jesusbild aus den Quellen herauszuarbeiten. Diese entwickelte er aus den zwei grundsätzlichen Tendenzen in den Evangelien, die er ausmachte: den Antijudaismus und die Vergötterung Jesu.[783] Als erstes Hauptkriterium führte Carmichael aus: „Alles was im Widerspruch steht zu dieser Umwandlung der Perspektive, entspricht wahrscheinlich der Wirklichkeit.“[784] Dass Jesus nur aus dem Judentum seiner Zeit angemessen verstanden werden kann, ist Carmichaels zweites Hauptkriterium.[785] Carmichael mass nur wenigen neutestamentlichen Berichten Authentizität zu. Stattdessen griff er, wie Eisler, auf ausserbiblische Jesus-Überlieferungen zurück. Carmichael wollte nachweissen, dass Jesus nur der „Verkündiger einer nah bevorstehenden materiellen Umwandlung der Welt“ gewesen sei, und der sich mit seiner Lehre nur an die Juden seiner Zeit wandte. Der Wendepunkt im Leben des Jesus von Nazareth lag, nach Carmichael, darin, dass Jesus sein Programm

779 Eisler; Bd. II. S. 173.
780 Eisler; Bd. II. S. 509ff.
781 Carmichael, Joel; Leben und Tod des Jesus von Nazareth. München 1965.
782 Carmichael; a.a.O., S. 7.
783 Carmichael; a.a.O., S. 17.
784 Carmichael; a.a.O., S. 19.
785 Carmichael; a.a.O., S. 124.

änderte, als das weltliche „Reich Gottes“ nicht Realität wurde. Er ging mit einer Gruppe Bewaffneter nach Jerusalem und wollte sich des Tempels bemächtigen. Bei einer anschliessenden Belagerung durch die Römer wurde Jesus und seine Anhänger geschlagen. Die Niederlage führte letztendlich zu seinem gewaltsamen Kreuzestod.[786]

Trotz der Popularität, die Carmichael in Deutschland und Israel genoss, waren die Kommentare zu seinem Werk von jüdischen und christlichen Theologen gleichermassen negativ: Ben-Chorin bezichtigte Carmichael der „Phantasterei“ und sprach seinen Gedanken die Originalität ab.[787] Kümmel warf Carmichael vor, dass sein Jesusbild konstruiert sei. „Das völlig methodelose und willkürliche Buch verdient das Aufsehen nicht, das es im In- und Ausland erregt hat.“[788]

d) Der grosse Bruder

Standen bei den bisher dargestellten Jesus-Darstellungen Jesu Judesein und dessen Rolle im Judentum seiner Zeit im Vordergrund, so fragten sich Buber und Ben-Chorin, welche Bedeutung der Jude Jesus für das Judentum unserer Tage hat. Neben historischen Beobachtungen enthalten die Feststellungen von Buber und Ben-Chorin zum ersten Mal in der jüdischen Jesusforschung bekenntnisartige Aussagen.[789]

(1) Martin Buber

Martin Buber (1878 - 1965) ist sicherlich der bekannteste jüdische Religionsphilosoph. Bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft lebte und lehrte Buber in Frankfurt am Main. 1933 wanderte er nach Israel aus, wo er an der Jerusalemer Universität lehrte. Buber schrieb kein ausdrückliches Jesusbuch, äusserte sich aber in verschiedenen Veröffentlichungen über Jesus. Besonders hervorzuheben ist seine Gegenüberstellung von jüdischem und christlichem Glaube in „Zwei Glaubensweisen“[790]. Die Emuna ist die Glaubensform des Juden, und bedeutete „das schlichte Vertrauen des Bundesvolkes zu seinem Bundesgott“[791], „Vertrauen im existentiellen Sinn“[792]. Gegenüber steht die Pistis, die Glaubensform der Christen und meint das „Als-wahr-annehmen und Als-wahr-anerkennen eines verkündigten Satzes über den Gegenstand des Glaubens“[793]. Während Paulus und Johannes die Pistis, den Glauben an Jesus Christus lehrten, hatte Jesus nur die Emuna, war Buber überzeugt. Er hatte im Glauben Jesu den Anknüpfungspunkt gefunden, um Jesus als bedeutenden

[786] Carmichael; a.a.O., S. 143ff.
[787] Ben-Chorin; Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1967, S. 10.
[788] Kümmel; Jesusforschung. S. 57.
[789] Vogler; a.a.O., S. 48.
[790] Buber, Martin; Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950.
[791] Vogler; a.a.O., S. 49.
[792] Buber; a.a.O., S. 174f.
[793] Buber; a.a.O., S. 176.

jüdischen Lehrer zu sehen. Aber damit noch nicht genug, Jesus war für Buber schon seit seiner Jugend der „grosse Bruder“[794] im Glauben. Buber erkannte durchaus messianische Züge in Jesus an, wandte sich aber mit Entschiedenheit gegen eine „Vergottung“[795] Jesu, als deren Urheber er Paulus und Johannes verdächtigte.

Mit seinen Jesus-Darstellungen rief Buber kaum ein Echo hervor, ganz im Gegensatz zu der Jesus-Monographie von Schalom Ben-Chorin, die auf wesentlichen Erkenntnissen Bubers fusst.

(2) Schalom Ben-Chorin

Im Jahr 1967 veröffentlichte der Schriftsteller, Religionswissenschaftler und „bekannte Vorkämpfer einer jüdisch-christlichen Verständigung“[796], Schalom Ben-Chorin (1913 - 1999) sein Jesusbuch „Bruder Jesus“. Die Monographie ist der erste Teil einer Trilogie über Jesus, Paulus und Maria.[797] Zusätzlich erschien 1970 eine Aufsatzsammlung mit dem Titel „Jesus im Judentum“[798]. Mit seiner Jesus-Monographie verfolgte Ben-Chorin drei Ziele: Zuerst wollte er zeigen, „wie von der ganz im Judentum wurzelnden Gestalt Jesu Impulse der Emuna, des lebendigen (jüdischen) Glaubens ausgehen“[799], die auch für die Neuzeit von Bedeutung sind. Zweitens wollte er mit seiner Jesus-Darstellung auch eine Innenansicht des „Juden Jesus im jüdischen Land und Volk“[800] zeigen. Deshalb wollte Ben-Chorin den „wirklichen Jesus“[801] freilegen. Die Methoden für diese Freilegung waren die Exegese und die „Intuition“, die aus einer „lebenslangen Vertrautheit mit dem Text“[802] erwächst. Nach Ben-Chorin muss alles gestrichen werden, was nicht mit dem jüdischen Jesusbild übereinstimmt. Jesus war für ihn „der ewige Bruder, nicht der Menschenbruder, sondern mein *jüdischer Bruder*.“[803] Da vielen Juden aber „der *Jude Jesus*, dieser Ur- und Nur-Jude“[804] noch fremd war, wollte Ben-Chorin als drittes Ziel „Jesus in sein Volk heimholen“[805]. Laut Ben-Chorin war Jesus zunächst als Arzt und Lehrer tätig, mit einem Schwerpunkt auf der Lehre.[806] Er rechnete Jesus der Gruppe der Pharisäer, und zwar einer inneren Oppositionsbewegung daselbst, zu.[807] Ben-Chorin lehnte die Messianität Jesu ab.[808] Stattdessen legte er sehr viel Wert auf die „drei

---

794 Buber; a.a.O., S. 11.
795 Buber; a.a.O., S. 131.
796 Kümmel; Jesusforschung. S. 119.
797 Ben-Chorin; Bruder Jesus, Ders.; Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München 1970, Ders.; Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht. München 1971.
798 Ben-Chorin; Jesus im Judentum.
799 Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 77.
800 Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 79.
801 Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 78.
802 Ben-Chorin; Bruder Jesus. S. 11.
803 Ben-Chorin; Bruder Jesus. S. 12.
804 Ben-Chorin; Bruder Jesus. S. 13.
805 Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 7.
806 Ben-Chorin; Bruder Jesus. S. 16.
807 Zitiert nach Vogler; a.a.O., S. 53.
808 Ben-Chorin; Bruder Jesus. S. 14f.

Stadien der Enttäuschung“[809] im Leben Jesu. Als „tragisch Irrender“[810] endete Jesus nach Ben-Chorin.

Seine Jesus-Darstellung wurde zwar ein Bestseller, ist aber aus zwei Gründen wissenschaftlich nicht haltbar: Zum einen ist eine Methodenlosigkeit zu beklagen. Zum anderen sind die Grenzen von der „Intuition“ zur Phantastik im Buch fliessend.[811]

e) Der messianische Zionist - Pinchas E. Lapide

Lapide (1922 - 1977) verstand sich als „jüdischer Neutestamentler“ und Schüler Bubers, der sich in all seinen Veröffentlichungen um einen jüdisch-christlichen Dialog bemühte.[812] Seine vielen Arbeiten weisen kaum originelle Züge auf. Vielmehr bedienen sie sich der Anschauungen von Leo Baeck und Joel Carmichael. Gemeinsam mit Baeck sah er die Evangelien als „Urkunden jüdischen Glaubens an“, die im Kern auf einen „Ur-Markus“, verfasst von einem jüdischen Rabbiner, zurückgehen sollten.[813]

Um diese ältesten Jesus-Überlieferung aus den Evangelien herauszuschälen, wendete Lapide zwei Kriterien an: den „gesunde[n] Menschenverstand und die Judaizität der Worte und Taten Jesu“[814]. Das führte ihn zu einem Jesusbild mit zwei grundsätzlichen Zügen, zum einen dem „frommen Juden Jesus“[815] in Anlehnung an Leo Baeck und zum anderen zu Jesus, dem Anhänger eines „messianischen Zionismus“[816] in Anlehnung an Joel Carmichael.

Das Bild des „frommen Juden Jesus“ beinhaltet die Überzeugung, dass Jesus ein thoratreuer Jude war und blieb, der nie und nirgends (in Mt., Mk. und Lk.) gegen die mosaische und rabbinische Gesetzgebung verstiess.[817] Jesus war, nach Lapide, „urjüdischer und gesetzmässiger in seinem Thoraverständnis als viele - nicht alle - seiner Mitpharisäer“[818].

Der „messianische Zionismus“ ist ein Bild, das Lapide wählte, um zu erklären, warum Jesus einen gewaltsamen Tod sterben musste. Die Erklärung war nach Lapide im Konflikt mit den Römern zu suchen. Dieser entzündete sich an der Geschichte mit dem „Zinsgroschen“[819]. Jesus wollte sein Volk von der Fremdherrschaft der Römer befreien.

---

[809] Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 44f.
[810] Ben-Chorin; Jesus im Judentum. S. 45.
[811] Kümmel; Jesusforschung. S. 119ff.
[812] Als die Gewichtigsten sind zu nennen: Lapide, Pinchas E.; Ökumene aus Juden und Christen. Neukirchen 1972, Ders.; Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974, Ders.; Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Stuttgart 1976, Ders.; Auferstehung. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis. Stuttgart 1977, Ders.; Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung. Gütersloh 1980. Zu Lapides Veröffentlichungen über den jüdisch-christlichen Dialog mit christlichen Theologen zusammen, siehe: Vogler; a.a.O., S. 56 Anm. 230.
[813] Lapide; Josephs Sohn. S. 82ff.
[814] Lapide; Ökumene. S. 69.
[815] Lapide; Evangelienauslegung. S. 24ff.
[816] Lapide; Rabbi. S. 33ff.
[817] Lapide; Rabbi. S. 52.
[818] Lapide; Rabbi. S. 60.
[819] Mk. 12, 13-17 par.

Hatte er zuerst die Bergpredigt gelehrt, so befürwortete er nach einem inneren Wendepunkt auch militärische Mittel. Die Gewalt der Jesus-Bewegung gipfelte im „Tempelsturm“[820] und führte zu Jesu Todesurteil. Für Lapide stand ohne Zweifel fest, dass die Verurteilung und Hinrichtung Jesu ein Werk der römischen Besatzungsmacht gewesen sei.[821] Der einzig originelle Zug in Lapides Jesusdarstellungen war die Bedeutung, die er Jesus zumass. Sein Entgegenkommen im jüdisch-christlichen Dialog ging sehr weit. Es gipfelte in dem Satz: Jesus muss „doch wohl mehr gewesen sein als bloss ein Tischlersohn aus Galiläa, der eine Bussbewegung ins Leben rief“[822].

Aus wissenschaftlichen Gesichtspunkten muss Lapides methodisches Vorgehen sehr kritisch beurteilt werden. „Aber was die geschichtswissenschaftliche Haltbarkeit des von Lapide vertretenen Jesusbild anbetrifft, so muss doch gesagt werden, dass sich weder der politische oder gar militärische Charakter des Auftretens Jesu noch die ausnahmslos thoratreue Haltung Jesu angesichts der Gesamtheit der evangelischen Texte halten lassen, […] und darum kann auch Lapides Buch nicht als eine Förderung geschichtlicher Erkenntnisse anerkannt werden.“[823]

f) Der scharfe Kritiker - Hans-Joachim Schoeps

Hans-Joachim Schoeps (1909 - 1980) war ein Schüler Leo Baecks und lehrte von 1950 bis 1980 Religions- und Geistesgeschichte in Erlangen. Im Jahre 1950 veröffentlichte er eine Untersuchung „Die grossen Religionsstifter“[824], in der die Person Jesus neben Moses, Mohammed und anderen behandelt wurde. Das Jesusbild, das Schoeps zeichnete, ist das eines Rebellen. Als Besonderheit stellte er die scharfe Kritik an seiner pharisäischen Umwelt in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Im Gegensatz zu den meisten jüdischen Jesusforschern würdigte er die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung. Er ging wie seine christlichen Forscherkollegen davon aus, dass die Rekonstruktion des „Urjesus“, des Jesus wie er wirklich gewesen ist, bei der vorliegenden Quellenlage aus den uns zugänglichen Evangelienstoffen gar nicht möglich ist. [Der exakte Historiker] hat immer nur mit dem Jesus zu tun, wie ihn seine frühen Jünger gesehen haben, mit dem Christus, wie er im Glauben seiner Gemeinde lebte.“[825]

Daher teilte Schoeps seine Untersuchung in zwei Teile: In einem Teil beschäftigte er sich mit der „Lehre Jesu“ und in einem anderen mit dessen

---

[820] Mt. 21, 12-17 par.
[821] Lapide, Pinchas E.; Luz, Ulrich; Der Jude Jesus. Zürich 1979, S. 50.
[822] Lapide; Evangelienauslegung. S. 31.
[823] Kümmel; Jesusforschung. S. 119. Kümmels deutliche Kritik aus dem Jahre 1976 bezieht sich zwar nur auf das Buch „Der Rabbi von Nazaret“, kann aber für alle Werke gelten.
[824] Schoeps, Hans Joachim; Die grossen Religionsstifter und ihre Lehren. Darmstadt 1950.
[825] Schoeps; Religionsstifter. S. 48.

„messianischem Bewusstsein“[826]. Den Abschnitt über die „Lehren Jesu“ unterteilte Schoeps in die Paragraphen „Das Gottesreich“ und „Jesus und das Gesetz“. Mit seinen Erkenntnissen über „das Gottesreich“ in Jesu Verkündigung brachte er nichts anderes als zahlreiche jüdische Jesusforscher vor ihm. „Die Botschaft Jesu hat zum Motiv und zum Inhalt zunächst nur das Eine, dass die Gottesherrschaft im Kommen ist, dass die Erfüllung der Verheissung vor der Tür steht“[827]. In diesem Kontext verstanden Jesu Zeitgenossen auch seine „charismatischen Heilungen“ und „die Dämonenbannungen“[828] Bei der Darlegung von „Jesu Stellung zum Gesetz“ wich Schoeps nicht unerheblich von der Mehrheit der jüdischen Jesusforschung ab. Jesus hatte, da war er sich sicher, eine andere Auffassung vom Gesetz als die im Judentum seiner Zeit übliche.[829] Mt. 5, 17ff fungierte als ein Programmwort Jesu.[830] Jesus hatte, nach Schoeps, zwischen der Autorität der Thora und der Autorität von rabbinischen Satzungen unterschieden und sich zum Teil, deutlich und scharf gegen die rabbinischen Satzungen gewand.[831] Von Jesu Gesetzeskritik kam Schoeps direkt zu Jesu Selbstverständnis. „Jesus steht in diesen Streitigkeiten nicht so wie ein Rabbi, […] sondern er sagt jeweils ein der konkreten Situation angemessenes Wort, gedeckt ‘nur’ mit der Autorität seiner eigenen Person.“[832] „[Die] Meinung, dass es nicht auf die faktische Festsetzung, sondern die innere Absicht des Gesetzes ankomme, ist revolutionär. […] Eine solche Meinung kann nur gehegt werden von jemandem, der um Gottes Willen weiss und somit entscheiden kann, welche Gesetze ihn je und je in konkreter Situation zum Ausdruck bringen. Damit ist Jesu Stellung zum Gesetz auf das sie fundierende Grundproblem zurückgeführt: das Geheimnis seines messianischen Bewusstseins.“[833] Nach Schoeps hatte Jesus ein „eigentümliches Selbstverständnis“, ein „messianisches Menschensohnbewusstsein“, das den „Schlüssel zum Verständnis seiner Gestalt“[834] enthält. Von seinem „messianischen Bewusstsein“ aus konnte Schoeps Jesu Handeln, sein Ruf in die Nachfolge und seinen Tod erklären. Im Tod des Jesus von Nazareth sah er den Ansatz für die Entstehung der christlichen Gemeinde. Schoeps schrieb, dass nicht erst Paulus die christliche Gemeinde gründete, wie es viele jüdische Jesusforscher lehrten und nähert sich damit sehr stark der New Quest.

826 Hierzu äusserte er sich auch noch in: Schoeps, Hans Joachim; Jüdisch-christliche Religionsgespräche in neunzehn Jahrhunderten. Mit einem Nachwort von Edna Brooke. Königstein/Taunus 1984, S. 33 - 35.
827 Schoeps; Religionsstifter. S. 57.
828 Ebenda.
829 Schoeps, Hans Joachim; Neues Testament. In: Ders.; Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte. S. 39 - 77. Göttingen 1963.
830 Schoeps; Religionsstifter. S. 62.
831 Schoeps; Religionsstifter. S. 68.
832 Schoeps; Religionsstifter. S. 69.
833 Schoeps; Neues Testament. S. 59.
834 Schoeps; Neues Testament. S. 64.

Schoeps lieferte eine historisch zutreffende Jesusdarstellung. Ausserdem zeichnete er sich durch eine Offenheit den Erkenntnissen der historisch-kritischen Forschung gegenüber und einen unvoreingenommenen, vorsichtigen Umgang mit den neutestamentlichen Quellen aus.[835]

g) Der prophetische Künder - David Flusser

Flusser (geb. 1917) ist von seiner Bekanntheit im Jüdisch-Christlichen Dialog ohne weiteres in einem Atemzug mit Ben-Chorin und Lapide zu nennen. Er ist emeritierter Professor für vergleichende Religionswissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem und Nachfolger Klausners. Flusser hat viele Untersuchungen über Jesus angefertigt. Grundlegend ist seine aus dem Jahr 1968 stammende Jesusmonographie.[836] Zusätzlich sind seit Beginn der achtziger Jahre noch weitere Bücher von Flusser über Jesus erschienen.[837]

Flusser wollte anhand der synoptischen Evangelien, die er für glaubwürdige Berichte hielt, eine Jesusbiographie erstellen.[838] Von der Zwei-Quellen-Theorie hatte er zwar Kenntnis genommen, favorisierte aber eine Theorie von Lindsey, die besagte, dass hinter den Evangelien Markus und Lukas ein alter Bericht steckt, der dem Lukasevangelium am ähnlichsten ist.[839] Daneben war nach Flusser „die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums unentbehrlich“[840]. Mit diesen Vorgaben hat Flusser sein Jesusbuch geschrieben, das streckenweise den Eindruck einer harmonisierenden Nacherzählung synoptischer Tradition macht und bei dem er die Verkündigung Jesu in den Mittelpunkt seiner Betrachtung stellte.

Jesus war nach Flusser ein Jude aus Galiläa, von Beruf Zimmermann, dessen jüdische Bildung „unvergleichlich höher als die des Paulus“[841] war. „Aber noch in unseren synoptischen Evangelien, […] wird […] das Bild des gesetzestreuen Juden Jesus bewahrt,“[842] dessen Verkündigung nicht von der Gesetzeskritik motiviert wurde. Deshalb können auch die Pharisäer nicht die Feinde Jesu geworden sein, wie Flusser betonte.[843] Er systematisierte den revolutionären Ansatz der Verkündigung Jesu: „Von drei Punkten kommt der Durchbruch: von dem radikalisierten Liebesgebot, von dem Ruf

---

[835] Vogler; a.a.O., S. 63.
[836] Flusser, David; Jesus mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1993[18].
[837] Flusser, David; Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse. Bern 1981, Ders.; Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über die neusten Forschungsergebnisse. Stuttgart 1982, Ders.; Entdeckungen im neuen Testament. Band 1: Jesusworte und ihre Überlieferung. Neukirchen-Vluyn 1987, Ders.; Das Christentum - eine jüdische Religion. München 1990.
[838] Flusser; Jesus. S. 7f.
[839] Flusser; Jesus. S. 10f.
[840] Flusser; Jesus. S. 11.
[841] Flusser; Jesus. S. 20.
[842] Flusser; Jesus. S. 44.
[843] Flusser; Die letzten Tage Jesu. S. 30 - 35.

nach einer neuen Moral und von der Idee des Königreiches der Himmel."[844] Mit seinem „Gebot der Feindesliebe" zerbrach Jesus, nach Flusser, „die letzte Schranke des antiken jüdischen Gebots der Liebe zum Nächsten."[845] Mit seiner Idee des „Königreichs der Himmel" trat Jesus als Endzeitprediger auf, der „Gottes Gerechtigkeit" und „eine sich realisierende Eschatologie" predigte.[846] Von hier aus kam Flusser auch auf Jesu Selbstbewusstsein. Für Flusser bestand kein Zweifel daran, dass Jesus ein „messianisches Selbstbewusstsein", ausgehend von seiner Taufe entwickelte, das wohl letztenendes zu Jesu Verhaftung und Hinrichtung geführt hatte.[847] Dem Ende Jesu widmete sich Flusser sehr ausführlich.[848] Seine Erkenntnisse darüber wirken bisweilen wie eine Evangelienharmonie.[849]

Damit ist die Kritik am Werk Flussers auch schon genannt. Er hielt sich bei seiner Jesusdarstellung zu eng am synoptischen Quellenmaterial und suchte nicht das Gespräch mit der historisch-kritischen Jesusforschung.[850]

h) Der galiläische Chassid - Geza Vermes

Vermes (geb. 1924) ist bekannter Aramäist, Qumranforscher und emeritierter Professor für Jüdische Studien an der Universität Oxford. 1973 veröffentlichte er ein Jesusbuch, das erst 1993 in deutscher Sprache vorlag.[851]

Vermes stellte bei seiner Untersuchung die Frage in den Vordergrund, ob und wie Jesus ins Judentum eingeordnet werden kann. Als Quellen dienten ihm die synoptischen Evangelien, er griff aber auch auf das Johannesevangelium zurück.[852] Vermes' Buch ist zweigeteilt. In einem ersten Teil versuchte er Jesu zeitgeschichtlichen Hintergrund zu erleuchten. Der zweite Teil geht der Frage nach den Hoheitstiteln nach. In der deutschen Ausgabe gibt es noch einen dritten Teil, der auf Vorlesungen aus dem Jahre 1981 basiert, in denen Vermes den Forschungsgang der Evangelienexegese nachzeichnete.

Nachdem Vermes an den Beginn des ersten Teils biographische Grundnotizen über Jesus stellte, und Jesu Heimat Galiläa näher beschrieb, erläuterte er, was er unter „charismatischem Judentum" zur Zeit Jesu verstand. „Erst wenn er in dieser Strömung, in der Gesellschaft anderer religiöser Persönlichkeiten, die den verschiedenen Bewegungen und Gruppen angehören, gesehen wird, können Werk und Persönlichkeit

---

844 Flusser; Jesus. S. 64.
845 Flusser; Jesus. S. 68.
846 Flusser; Das Christentum. S. 43 - 51. Siehe auch: Flusser; Jesus. S. 87.
847 Flusser; Jesus. S. 98f, siehe auch: Flusser; Die letzten Tage Jesu. S. 120ff.
848 Flusser; Die letzten Tage Jesu, und ein längeres Schlusskapitel in seiner Jesusmonographie, S. 117 - 133.
849 Zum Beispiel: Flusser; Jesus. S. 133.
850 Pesch, Rudolf; Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung. In: Pesch, Rudolf (Hrsg.); Jesus in den Evangelien. S. 10 - 37. Stuttgart 1972², S. 33.
851 Vermes, Geza; Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Neukirchen-Vluyn 1993.
852 Vermes; a.a.O., S. 2.

Jesu in einem angemessenen Verhältnis gesehen werden.“[853] Anhand der Hoheitstitel, die Jesus in den Evangelien zugeordnet wurden, zeichnete Vermes Jesu Leben, Lehre und Wirkungen nach, immer prüfend, ob die herausgezogene, historisch erwiesene Erkenntnis mit dem charismatischen Judentum in Einklang zu bringen ist. Vermes malte ein sehr vielfältiges und differenziertes Bild des Historischen Jesus, vom Ethiker mit den radikalen Forderungen[854] zum Exorzisten und Heiler[855], vom Mann der Emuna[856] zum Lehrer und Propheten der Eschatologie[857].

Im Gesamten gesehen besticht das Jesusbuch von Vermes durch erstaunliche Kenntnisse der einschlägigen Forschungsergebnisse. In neuerer Zeit erhält es zunehmend Popularität, weil es der Third Quest zugeordnet wird.[858]

---

853 Vermes; a.a.O., S. 45.
854 Vermes; a.a.O., S. 252 - 270.
855 Vermes; a.a.O., S. 8 - 12.
856 Vermes; a.a.O., S. 263f.
857 Vermes; a.a.O., S. 80 - 85, 243 - 245, 264 - 266.
858 Theissen; Merz; a.a.O., S. 30, Witherington; a.a.O., S. 93ff.

C. Quellen

Alt, Franz; Jesus – der erste neue Mann. München 1992.
Augstein, Rudolf; Jesus Menschensohn. Hamburg 1975.
Baeck, Leo; Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. (Neuauflage des 1938 in Berlin erschienenen Buches.) In: Ders.; Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament. S. 99 – 196. Frankfurt am Main 1961.
Baigent, Michael; Leigh, Richard; Verschlusssache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum. München 1991.
Barhdt, Karl Friedrich; Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande. Halle 1782.
Ders.; Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser. Berlin 1786.
Bauer, Bruno; Kritik an der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840.
Ders.; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig 1841/42.
Baumbach, Günther; Fragen der modernen jüdischen Jesusforschung an die christliche Theologie. In: ThLZ 102 (1977), S. 625 - 636.
Baumotte, Manfred (Hrsg.); Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten. Gütersloh 1984.
Ben-Chorin; Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1967.
Ders.; Jesus im Judentum. Wuppertal 1970.
Ders.; Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München 1970.
Ders.; Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht. München 1971.
Betz, Hans Dieter u.a. (Hrsg.); Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1, A - B. Tübingen 1998.
Betz, Otto; Jesu Evangelium vom Gottesreich. In: Stuhlmacher, Peter (Hrsg.); Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982. S. 55 – 78. Tübingen 1983.
Ders.; Die Menschensohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Daniel 7, 13-14). Frankfurt/M. 1985.
Ders.; Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur Biblischen Theologie. Tübingen 1987.
Ders.; Jesus der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II. Tübingen 1990.
Ders.; Was wissen wir von Jesus? (Erweiterte Neuauflage.) Wuppertal 1991.
Betz, Otto; Riesner, Rainer; Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen. Giessen 1993.
Biser, Eugen; Der Freund. Annäherungen an Jesus. München 1989.
Ders.; Das Antlitz. Eine Christologie von innen. Düsseldorf 1999.
Bornkamm, Günther; Jesus von Nazareth. Stuttgart 1975[10].
Braun, Herbert; Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Stuttgart 1969[2].
Breytenbach, Cilliers; Jesusforschung: 1990 - 1995. Neuere Gesamtdarstellung in deutscher Sprache. In: BThZ 12 (1995), S. 226 – 249.
Buber, Martin; Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950.
Bultmann, Rudolf; Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921.
Ders.; Jesus. Berlin 1926.
Ders.; Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. In: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. S. 445 – 469. Tübingen 1967.
Ders.; Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. (Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, herausgegeben von Eberhard Jüngel.) München 1985.
Carmichael, Joel; Leben und Tod des Jesus von Nazareth. München 1965.
Crossan, Dominic; Der historische Jesus. München 1994.
Dibelius, Martin; Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919.

Ders.; Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Göttingen 1911.
Ders.; Zur Formgeschichte der Evangelien. In: ThR 1 (1929), S. 185 - 216.
Ders.; Die Formgeschichte des Evangeliums. In: Hahn, Ferdinand (Hrsg.); Zur Formgeschichte des Evangeliums. S. 6 - 52. Darmstadt 1985.
Dirnbeck, Josef; Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt. München 1996.
Drewermann, Eugen; Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden. Zürich 1996.
Drews, Arthur; Die Christusmythe. Jena 1909.
Ders.; Die Christusmythe. Zweiter Teil, Die Zeugnisse der Geschichtlichkeit Jesu. Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode. Jena 1911.
Eichholz, Georg; Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Forschung. In: Ders.; Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi. S. 79 - 157. München 1984.
Eisler, Robert; Jesus, ein König, der nicht König geworden ist. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen. Bd. I und Bd. II. Heidelberg 1929 und 1930.
Evans, Craig A.; Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography. Leiden 1996.
Flusser, David; Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse. Bern 1981.
Ders.; Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über die neusten Forschungsergebnisse. Stuttgart 1982.
Ders.; Entdeckungen im neuen Testament. Band 1: Jesusworte und ihre Überlieferung. Neukirchen-Vluyn 1987.
Ders.; Das Christentum - eine jüdische Religion. München 1990.
Ders.; Jesus mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1993[18].
Funk, Robert W.; Jesus befreien. Die US-Debatte um den Mann aus Nazareth. In: EvKom 29 (1996), S. 512 – 515.
Ders. and the Jesus Seminar (Hrsg.); The acts of Jesus. The search for the authentic deeds of Jesus. San Francisco 1998.
Galling, Kurt (Hrsg.); Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1957 – 1965.
Geiger, Abraham; Das Judentum und seine Geschichte. Band 1: Das Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. Breslau 1965[2].
Gnillka, Joachim; Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg 1993.
Gradwohl, Roland; Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart. In: FZPhTh 20 (1973), S. 306 - 323.
Graetz, Heinrich; Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band 3. Leipzig 1878[3].
Grässer, Erich; Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur. An Beispielen dargestellt. In: VF 18 (1973), S. 3 – 45.
Gunkel, Hermann; Zscharnack, Leopold (Hrsg.); Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Sprache. Tübingen 1927 - 1932
Haacker, Klaus; Die historische Rückfrage nach Jesus in der modernen Bibelwissenschaft und ihre hermeneutischen Implikationen. Vortrag gehalten am 5. Oktober 1998 auf einem Intensivseminar der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft im Stift Bad Urach, mit dem Gesamtthema „Wer war Jesus von Nazareth wirklich?".
Harnack, Adolf von; Das Wesen des Christentums. Mit einem Vorwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart 1950.
Hase, Karl August von; Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch. Leipzig 1829.
Heiligenthal, Roman; Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder. Darmstadt 1997.
Hengel, Martin; Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975.

Ders.; Jesus der Messias Israels. Zum Streit über das messianische Sendungsbewusstsein Jesu. In: Gruenwald, Ithamar u.a. (Hrsg.); Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday. S. 155 – 176. Tübingen 1992.
Holtzmann, Heinrich Julius; Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863.
Hurth, Elisabeth; Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman. Hildesheim 1993.
Jeremias, Joachim; Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1965[7].
Ders.; Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh 1971.
Ders.; Jesus und seine Botschaft. Stuttgart 1976.
Kähler, Martin; Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Neuauflage von Ernst Wolf (Hrsg.). München 1953.
Kalthoff, Albert; Das Christusproblem. Grundlinien zu einer neuen Sozialtheologie. Leipzig 1902.
Ders.; Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Leipzig 1904.
Käsemann, Ernst; Sackgassen im Streit um den historischen Jesus. In: Ders.; Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band. S. 31 - 68. Göttingen 1964.
Ders.; Das Problem des Historischen Jesus. In: Ders.; Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster Band. S. 187 – 214. Göttingen 1970[6].
Klausner, Joseph; Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Jerusalem 1952[3].
Kümmel, Werner Georg; Vierzig Jahre Jesusforschung (1950 - 1990). Bonn 1994[2].
Lapide, Pinchas E.; Ökumene aus Juden und Christen. Neukirchen 1972.
Ders.; Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974.
Ders.; Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Stuttgart 1976.
Ders.; Auferstehung. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis. Stuttgart 1977.
Ders.; Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung. Gütersloh 1980.
Lapide, Pinchas E.; Luz, Ulrich; Der Jude Jesus. Zürich 1979.
Lessing, Gotthold Ephraim (Hrsg.); „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger." Nach einem Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Braunschweig 1778.
Lindeskog, Gösta; Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Uppsala 1938 mit einem Nachwort zum Nachdruck.) Darmstadt 1973.
Lüdemann, Gerd; Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994.
Ders.; Der grosse Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat. Lüneburg 1998.
Maier, Johann; Gewundene Wege der Rezeption. Zur neueren jüdischen Jesusforschung. In: HerKorr 30 (1976), S. 313 - 319.
Mayer, Anton; Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments. Olten 1983.
Michel, Otto; Jesus der Jude. In: Ristow, Helmut; Matthiae, Karl (Hrsg.); Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. S. 310 – 316. Berlin 1960.
Montefiore, Claude Goldsmid; The Synoptic Gospels. London 1909.
Mulack, Christa; Jesus - der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik. Stuttgart 1987.
Müller, Peter; Trends in der Jesusforschung. In: ZNT 1 (1998), S. 2 – 16.
Neill, Stephen; Wright, Tom; The Interpretation of the New Testament, 1861 - 1986. Oxford 1988.
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob; Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Dargestellt durch eine allgemeinverständliche über alle Abschnitte der vier Evangelien und eine wortgetreue, durch Zwischensätze erklärte Uebersetzung des nach der Zeitfolge und synoptisch geordneten Textes derselben. I. und II. Theil, Heidelberg 1828.

Pesch, Rudolf; Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung. In: Pesch, Rudolf (Hrsg.); Jesus in den Evangelien. S. 10 - 37. Stuttgart 1972[2].
Pfannmüller, Gustav; Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart. Berlin 1939[2].
Reimarus, Hermann Samuel; Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Hrsg. von Gerhard Alexander. 2 Bde. Frankfurt/Main 1972.
Renan, Ernest; La vie de Jésus. Paris 1863.
Riesner, Rainer; Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung. Tübingen 1981.
Ders.; Der Ursprung der Jesus-Überlieferung. In: ThZ 38 (1982), S. 493 – 513.
Ristow, Helmut; Matthiae, Karl (Hrsg.); Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. Berlin 1960.
Ruh, Ulrich; Ein anderer Jesus? Neuere Jesusbücher zwischen Psychologie und Spiritualität. In: Raffelt, Albert (Hrsg.); Begegnungen mit Jesus. Was die historisch-kritische Methode leistet. S. 13 – 28. Düsseldorf 1991.
Robinson, James M.; Kerygma und Historischer Jesus. Zürich 1960.
Roloff, Jürgen; Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts. München 1998.
Salvador, Joseph; Das Leben Jesu und seine Lehre, die Geschichte der Entstehung der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrhunderts aus dem Französischen von H. Jacobson. Dresden 1841.
Sanders, E.P.; Sohn Gottes. Eine historische Biographie. Stuttgart 1996.
Schiele, Friedrich Michael; Zscharnack, Leopold (Hrsg.); Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Sprache. Tübingen 1909 – 1913.
Schillebeckx, Edward; Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975.
Schlatter, Adolf; Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh 1901.
Ders.; Der Zweifel an der Messianität Jesu. Gütersloh 1907.
Ders.; Die Geschichte des Christus. Stuttgart 1921.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst; Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799.
Schmidt, Karl Ludwig; Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin 1919.
Ders.; Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. In: EYXAPIZTHPION. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Festschrift für Hermann Gunkel. Bd. II. S. 50 - 134. Göttingen 1923.
Schoeps, Hans Joachim; Die grossen Religionsstifter und ihre Lehren. Darmstadt 1950.
Ders.; Jüdisch-christliche Religionsgespräche in neunzehn Jahrhunderten. Mit einem Nachwort von Edna Brooke. Königstein/Taunus 1984.
Schweitzer, Albert; Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Erstes Heft. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen, Leipzig 1901.
Ders.; Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Zweites Heft. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Leben Jesu. Tübingen, Leipzig 1901.
Ders.; Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906.
Ders.; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1977[3].
Stauffer, Ethelbert; Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi. Bern 1957.
Ders.; Jesus. Gestalt und Geschichte. Bern 1957.
Ders.; Die Botschaft Jesu damals und heute. Bern 1959.

Stegemann, Hartmut; Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Basel 1993.
Strauss, David Friedrich; Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen 1. Bd. 1835, 2. Bd. 1836.
Stuhlmacher, Peter; Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus. In: Rössler, Dietrich; Voigt, Gottfried; Wintzer Friedrich (Hrsg.); Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag. S. 341 – 361. Göttingen 1970.
Ders.; Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens. Stuttgart 1988.
Ders.; Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Band I. Grundlegung: Von Jesus zu Paulus. Göttingen 1992.
Ders.; Was geschah auf Golgatha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferweckung Jesu. Stuttgart 1998.
Theissen, Gerd; Urchristliche Wundergeschichten. Gütersloh 1974.
Ders.; Soziologie der Jesusbewegung. München 1977.
Ders.; Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form. München 1986.
Ders.; Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu. In: JBTh 7 (1992), S. 101 – 123.
Theissen, Gerd; Merz, Annette; Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen 1996.
Theissen, Gerd; Winter, Dagmar; Die Kriterien in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium. Göttingen 1997.
Trilling, Wolfgang; Studien zur Jesusüberlieferung. Stuttgart 1988.
Troeltsch, Ernst; Paul Wernle: Jesus. In: ThLZ 41 (1916), S. 54 - 57.
Ders.; Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. (Gesammelte Schriften Zweiter Band.) S. 729 - 753. Aalen 1981[4].
Venturini, Karl Heinrich; Natürliche Geschichte des grossen Propheten aus Nazareth. Bethlehem (Kopenhagen) 1806[2].
Vermes, Geza; Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Neukirchen-Vluyn 1993.
Vogler, Werner; Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht. Weimar 1988.
Weinel, Heinrich; Jesus im 19. Jahrhundert. Tübingen 1914.
Weiss, Bernhard; Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1886.
Weiss, Johannes; Das Problem der Entstehung des Christentums. In: ARW 16 (1913), S. 423 – 519.
Ders.; Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1964[3].
Weisse, Hermann Christian; Die Evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet. 2 Bände. Leipzig 1838.
Ders.; Die Evangelienfrage im gegenwärtigen Stadium. Leipzig 1856.
Wilke, Christian Gottlob; Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien. Dresden, Leipzig 1838.
Witherington III., Ben; The Third Search for the Jew of Nazareth. Dowers Grove 1995.
Wolff, Hanna; Jesus als Psychotherapeut. Stuttgart 1983.
Wrede, William; Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium. Göttingen 1901.

D. Sekundärliteratur

Ackva, Friedhelm; Johann Jakob Hess (1741 - 1828) und seine Biblische Geschichte. Leben, Werk und Wirkung des Zürcher Antistes. Bern 1992.
Albrecht, Wolfgang; Gotthold Ephraim Lessing. Stuttgart 1997.

Bähr, Hans Walter (Hrsg.); Albert Schweitzer, Sein Denken und sein Weg. Tübingen 1962.
Bailer, Albert; Das systematische Prinzip in der Theologie Schlatters. Stuttgart 1968.
Barth, Karl; Der Römerbrief. (Erste Fassung - unveränderter Nachdruck.) Zürich 1963
Ders.; Der Römerbrief. (Zweite Fassung - 9. Abdruck.) Zürich 1954.
Ders.; Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Band 1 und 2. Hamburg 1960[3].
Ders.; Kirchliche Dogmatik. Bd. 1 - 13. Zollikon 1932 - 1968.
Bartsch, Hans Werner (Hrsg.); Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Hamburg 1948.
Ders. (Hrsg.); Kerygma und Mythos. Band I - V. Hamburg 1948 - 1955.
Ders.; Post Bultmann Locutum. Eine Diskussion zwischen Professor D. Helmut Gollwitzer - Berlin und Professor D. Herbert Braun - Mainz. Am 13. Februar 1964 in der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am Rhein. Band 2. Hamburg-Bergstedt 1965.
Bauer, Bruno; Die Judenfrage. Braunschweig 1843.
Bauer, Walter; Heinrich Julius Holtzmann. Giessen 1932.
Beckmann, Jan P.; Rationalismus I. Philosophisch. In: TRE 28 (1997), S. 161 - 170.
Berger, Klaus; Formgeschichte des Neuen Testaments. Heidelberg 1984.
Ders.; Einführung in die Formgeschichte. Tübingen 1987.
Berghof, Hendrikus; 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht. Neukirchen-Vluyn 1985.
Besier, Gerhard; Kulturkampf. In: TRE 20 (1990), S. 209 - 230.
Ders.; Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. München 1998.
Bialas, Wolfgang; Raulet, Gérard (Hrsg.); Die Historismusdebatte in der „Weimarer Republik“. Frankfurt/Main 1996.
Binder, Hans Otto; Renan, Ernest, Religionswissenschaftler, Orientalist und Schriftsteller. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 8. S. 23 - 27. Herzberg 1994.
Birkner, Hans-Joachim; Liberale Theologie. In: Schmidt, Martin; Schwaiger, Georg (Hrsg.); Kirche und Liberalismus im 19. Jahrhundert. S. 33 - 42. Göttingen 1976.
Ders.; Friedrich Schleiermacher (1786 - 1834). In: Greschat, Martin (Hrsg.); Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. I. S. 9 - 21. Stuttgart 1978.
Bornkamm, Günther; Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion. Literaturbericht zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik. In: Ders.; Geschichte und Glaube. Erster Teil. Gesammelte Aufsätze Band III. S. 173 - 275. München 1968.
Braun, Herbert; Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria. Tübingen 1971.
Brenner, Michael; Jersch-Wenzel, Stefi; Meyer, Michael A.; Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780 - 1871. München 1996.
Bultmann, Rudolf; Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. ThBl 3 (1924), S. 73 - 86.
Bunge, Marcia; Johann Gottfried Herders Auslegungen des Neuen Testaments. In: Reventlow, Henning Graf; Sparn, Walter; Woodbridge, John (Hrsg.); Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung. S. 249 - 262. Wiesbaden 1988.
Burchard, Christoph; H. E. G. Paulus in Heidelberg 1811 - 1851. In: Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386 - 1986. Festschrift in sechs Bänden. Bearbeitet von Wilhelm Doerr. Bd. II. S. 222 - 297. Berlin 1985.
Busch, Eberhard; Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München 1978[3].

Ders.; Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung. In: ThR 60 (1995), S. 273 - 299 und 430 - 470.
Claussen, Johann Hinrich; Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie. Tübingen 1997.
Courth, Franz; Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhn. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus. Göttingen 1975.
Ders.; Die Evangelienkritik des David Friedrich Strauss im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.); Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. S. 60 - 98. Göttingen 1980.
Dalferth, Ingolf U.; Gedeutet Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in der Erfahrung der Zeit. Tübingen 1997.
Dohmen, Christoph; Vom vielfachen Schriftsinn - Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten. In: Sternberg, Thomas (Hrsg.); Neue Formen der Schriftauslegung? S. 13 - 74. Freiburg 1992.
Ders.; Vorwort. In: Seidel, Hans Werner; Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende. Herausgegeben und eingeleitet von Christoph Dohmen. S. 14 – 19. Frankfurt/M. 1993.
Drescher, Hans-Georg; Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen 1991.
Egg, Gottfried; Adolf Schlatters kritische Position gezeigt an seiner Matthäus-interpretation. Stuttgart 1968.
Essbach, Wolfgang; Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe. München 1988.
Evang, Martin; Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Tübingen 1988.
Freund, Gerhard; Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse. Stuttgart 1989.
Frey, Christofer; Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung. Frankfurt/Main 1988.
Gawlik, Günter; Hermann Samuel Reimarus. In: Greschat, Martin (Hrsg.); Die Aufklärung: Gestalten der Kirchengeschichte Band 8. S. 299 - 311. Stuttgart 1983.
Ders.; Reimarus und der englische Deismus. In: Gründer, Karlfried; Rengstorf, Karl-Heinrich (Hrsg.); Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. S. 43 - 54. Heidelberg 1989.
Genthe, Hans Jochen; Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Göttingen 1977.
Gericke, Wolfgang; Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Berlin 1989.
Goppelt, Leonhard; Rezension von Braun, Herbert; Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Stuttgart 1969. In: ThLZ 95 (1970), S. 744 - 747.
Graf, Friedrich Wilhelm; Kritik und Pseudospekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. München 1982.
Ders.; Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre. In: ABG 28 (1984), S. 214 - 268.
Ders.; Die „antihistorische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre. In: Rohls, Jan; Wenz, Gunther (Hrsg.); Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang. S. 377 - 405. Göttingen 1988.
Ders. (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 1: Aufklärung - Idealismus - Vormärz. Gütersloh 1990.
Ders.; Frühliberaler Rationalismus Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761 - 1851). In: Ders. (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 1: Aufklärung - Idealismus - Vormärz. S. 128 - 155. Gütersloh 1990.
Ders.; Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft. In: Ders. (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 1: Aufklärung - Idealismus - Vormärz. S. 11 - 54. Gütersloh 1990.

Graf, Friedrich Wilhelm; Hübinger, Gangolf; Drehsen, Volker; Rendtorff, Trutz (Hrsg.); Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin 1998.
Graf, Friedrich Wilhelm; Ruddies, Hartmut (Hrsg.); Ernst Troeltsch Bibliographie. Tübingen 1982.
Graf, Friedrich Wilhelm; Tanner, Klaus; Das religiöse Fundament der Kultur. Zur Geschichte der neueren protestantischen Kulturdebatte. In: Ziegert, Richard (Hrsg.), Protestantismus als Kultur. S. 7 – 66. Bielefeld 1991.
Graf, Friedrich Wilhelm; Wagner, Falk (Hrsg.); Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart 1982.
Grane, Leif; Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven. Göttingen 1987.
Grässer, Erich; Albert Schweitzer als Theologe. Tübingen 1979.
Ders.; Nachkritische Schriftauslegung? Kritische Bemerkungen zum Programm einer Bibl. Theol. Protokoll der Tagung ‚Alter Marburger' 2. – 5. Januar 1979 in Hofgeismar. Berlin 1979.
Ders.; Notwendigkeit und Möglichkeit heutiger Bultmannrezeption. In: ZThK 91 (1994), S. 272 – 284.
Ders.; Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann. In: Ders.; Studien zu Albert Schweitzer. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Andreas Mühling. S. 34 – 50 und 79 – 90. Bodenheim 1997.
Gruber, Franz; Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Frage der eschatologischen Hoffnung. Freiburg 1997.
Haag, Herbert; Streit um die Bibel unter fünf Päpsten. In: ThQ 170 (1990), S. 241 - 253.
Härle, Wilfried; Dialektische Theologie. In: TRE 8 (1981), S. 683 - 696.
Harnack, Adolf von; Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum. In: Ders.; Reden und Aufsätze 2 Bde. S. 265 – 298. Giessen 1906[2].
Hahn, Ferdinand (Hrsg.); Zur Formgeschichte des Evangeliums. Darmstadt 1985.
Hegel, Eduard; Die Katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Opladen 1975.
Heimpel, Hermann; Geschichte und Geschichtswissenschaft. In: VZG 5 (1957), S. 1 - 17.
Herms, Eilert; Johann Gottfried von Herder (1744 - 1803). In: TRE 15 (1986), S. 70 - 95.
Hinske, Norbert; Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. In: Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 36 - 40. Hamburg 1993.
Hölscher, Lucian; Weltgericht oder Revolution. Protestantismus und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. Stuttgart 1989.
Hübinger, Gangolf; Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland. Schieder, Wolfgang (Hrsg.); Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. S. 272 - 299. Stuttgart 1993.
Ders.; Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1994.
Hübner, Hans; Was ist existentielle Interpretation? In: Jaspert, Bernd (Hrsg.); Die Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungs-programm. S. 9 - 37. Göttingen 1991.
Hübner, Kurt; Die Wahrheit des Mythos. München 1985.
Hübner, Thomas; Adolf von Harnacks Vorlesung über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemässer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1994.
Hürten, Heinz; Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 - 1960. Mainz 1986.

Jacobs, Manfred; Liberale Theologie. In: TRE 11 (1991), S. 47 - 68.
Jaeger, Bernd; Karl von Hase, Ideale und Irrtümer. In: Herms, Eilert; Ringleben, Joachim (Hrsg.); Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. S. 149 - 154. Göttingen 1984.
Ders.; Karl von Hase als Dogmatiker. Gütersloh 1990.
Ders.; Nationalliberale Geschichtstheologie. Karl August von Hase (1800 - 1890). In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Band 2 Kaiserreich, Teil 1. S. 118 - 145. Gütersloh 1992.
Jantsch, Johanna; Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer. Bonn 1990.
Jaspert, Bernd (Hrsg.); Die Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Göttingen 1991.
Jedin, Hubert (Hrsg.); Handbuch der Kirchengeschichte. Band 5: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Freiburg 1970.
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm; Harnack, Adolf von (1851 - 1930). In: TRE 14 (1985), S. 450 - 458.
Kaufmann, Ludwig; Klein, Nikolaus; Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg 1990.
Kertelge, Karl; Kirche unter dem Wort Gottes - Schriftauslegung nach dem II. Vatikanum. In: Richter, Klemens (Hrsg.); Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. S. 75 - 88. Mainz 1991.
Ders.; Historisch-Kritische Schriftauslegung. Methoden und theologischer Stellenwert. In: Fabry, Heinz-Joseph u.a. (Hrsg.); Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes. S. 62 - 73. Regensburg, 1993.
Kinder, Ernst (Hrsg.); Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. München 1952.
Kindt, Irmgard; Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen. Stuttgart 1978.
Klein, Günter; Rudolf Bultmann - ein unerledigtes theologisches Vermächtnis. In: ZThK 94 (1997), S. 177 - 201.
Klueting, Harm; Deutschland und der Josephinismus. Wirkungen und Ausstrahlungen der theresianisch-josephinischen Reformen auf die ausserösterreichischen deutschen Reichsterritorien. In: Reinalter, Helmut (Hrsg.); Die internationalen Wirkungen und Ausstrahlungen des Josephinismus. S. 62 - 101. Frankfurt/Main 1993.
Ders.; „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht." Zum Thema Katholische Aufklärung - Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung. In: Ders.; Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 1 - 35. Hamburg 1993.
Knauss, Karl; Kähler Martin. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 3. S. 925 - 930. Herzberg 1992.
Koch, Klaus; Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese. (5. durchgesehene und ergänzte Auflage.) Neukirchen-Vluyn 1989.
Koch, Lothar; Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers „Kritische Kritik". Stuttgart 1971.
Köhler, Walter; Ernst Troeltsch. Tübingen 1941.
Kopitsch, Frank; Hermann Samuel Reimarus als Gelehrter und Aufklärer in Hamburg. In: Walter, Wolfgang (Hrsg.); Hermann Samuel Reimarus: 1694 - 1786. Beiträge zur Reimarus-Renaissance in der Gegenwart. S. 14 - 22. Göttingen 1998.
Koselleck, Reinhart; Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz. In: Rendtorff, Trutz (Hrsg.); Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung. S. 256 - 271. Gütersloh 1982.
Ders.; Einleitung - Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. In: Ders. (Hrsg.); Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990.

Ders.; Grass, Martin Karl; Emanzipation. In: Koselleck, Reinhart; Conze, Werner; Brunner, Otto (Hrsg.); Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2. S. 153 - 197. Stuttgart 1979.
Kressner, Thomas; Ein Vergleich der Theologie Herbert Brauns und Wolfhart Pannenbergs. Bonn 1978.
Kümmel, Werner Georg; Martin Dibelius als Theologe. In: ThLZ 74 (1949), S. 129 - 140.
Ders.; Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. München 1970[2].
Lachner, Raimund; Reimarus, Hermann Samuel, Philosoph, Theologe und Orientalist im Zeitalter der Aufklärung. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 7. S. 1514 - 1520. Herzberg 1994.
Lämmermann, Godwin; Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewusstseinstheologie Bruno Bauers. München 1979.
Lange, Dietz; Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss. Gütersloh 1975.
Langewiesche, Dieter; Liberalismus in Deutschland. Frankfurt am Main 1988.
Ders.; Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umrisse eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland. In: Huber, Martin; Lauer, Gerhard (Hrsg.); Bildung und Konfession: Politik Religion und literarische Identitätsbildung 1850 - 1918. S. 107 - 132. Tübingen 1996.
Lannert, Berthold; Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss. Tübingen 1989.
Lehnerer, Thomas; Religiöse Individualität. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768 - 1834). In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 1: Aufklärung - Idealismus - Vormärz. S. 173 - 201. Gütersloh 1990.
Lessing, Gotthold Ephraim; Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Berlin 1779.
Lill, Rudolf; Traniello, Francesco (Hrsg.); Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern. Berlin 1993.
Link, Hans-Georg; Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Kählers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule. Neukirchen-Vluyn 1975.
Lorenzmeier, Theodor; Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings. Hamburg 1968.
Loth, Wilfried; Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. Düsseldorf 1984.
Ders. (Hrsg.); Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Stuttgart 1991.
Ders.; Einleitung. In: Loth, Wilfried (Hrsg.); Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. S. 9 - 19. Stuttgart 1991.
Lüdemann, Gerd; Schröder, Martin; Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation. Göttingen 1987.
Maier, Hans; Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte. In: Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 40 - 53. Hamburg 1993.
McLellan, David; Die Junghegelianer und Karl Marx. München 1974.
Mehlhausen, Joachim; Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt. Bonn 1965.

Ders.; Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation - dargetan an Bruno Bauer. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.); Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. S. 175 - 200. Göttingen 1975.
Ders.; Kirchenpolitik. Erwägung zu einem undeutlichen Wort. In: ZThK 85 (1988), S. 275 - 302.
Ders.; Theologie und Kirche in der Zeit des Vormärz. In: Jaeschke, Walter (Hrsg.); Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820 - 1854). S. 67 - 86. Hamburg 1995.
Ders.; Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. ThR 62 (1997), S. 136 - 207.
Merk, Otto; Neues Testament II. In: TRE 6 (1980), S. 455 – 477.
Meyer, Michael A.; Jüdisches Selbstverständnis. In: Meyer, Michael A. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts (Hrsg.); Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780 - 1871. S. 96 - 176. München 1996.
Miltenberger, Friedrich; Martin Kähler. In: Greschat, Martin (Hrsg.); Gestalten der Kirchengeschichte. Die neuste Zeit II. S. 278 - 288. Stuttgart 1985.
Moltmann, Jürgen; Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München 1964.
Mooser, Josef; Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen. In: Schieder, Wolfgang (Hrsg.); Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. S. 144 - 156. Stuttgart 1993.
Ders.; Volk, Arbeiter und Bürger, in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871 - 1913. In: Puhle, Hans-Jürgen (Hrsg.); Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft - Politik - Kultur. S. 259 - 273. Göttingen 1991.
Morsey, Rudolf; Der Kulturkampf. In: Rauscher, Anton (Hrsg.); Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803 - 1963. S. 72 - 109. München 1981.
Mühling, Andreas; Karl Ludwig Schmidt. Und Wissenschaft ist Leben. Berlin 1997.
Müller, Hans-Peter; Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann. Theologische Paradigmen unter der Herausforderung durch den Säkularismus. In: ZThK 93 (1996), S. 101 - 123.
Murrman-Kahl, Michael; Die entzauberte Heilsgeschichte. Der „Historismus“ erobert die Theologie 1880 - 1920. Gütersloh 1992.
Neuer, Werner; Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche. Stuttgart 1996.
Nipperdey, Thomas; Deutsche Geschichte 1866 - 1918. Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1991^2.
Nowak, Kurt; Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981.
Ders.; Die „antihistorische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch. (Troeltsch-Studien, Band 4.) S. 133 - 171. Güthersloh 1987.
Ders.; Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.
Ohst, Martin; Denkglaube - zum Religionsbegriff der späten Aufklärung (H.E.G. Paulus). In: Barth, Ulrich; Gräb, Wilhelm (Hrsg.); Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion. S. 35 - 49. Gütersloh 1993.
Özen, Alf; „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ als Beispiel für die Hoch-Zeit und Niedergang der „Religionsgeschichtlichen Schule“ (1. Teil: RGG^1 und 2. Teil: RGG^2). In: Lüdemann, Gerd (Hrsg.); Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs. S. 149 - 206 und 243 - 298. Frankfurt am Main 1996.
Pahnke, Rudi; Die Umwelt des Neuen Testaments bei Herbert Braun. Stuttgart 1976.

Pannenberg, Wolfhart; Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen 1997.
Pesch, Otto Hermann; Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 - 1965). Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte. Würzburg 1996[4].
Pesch, Rudolf; Neuere Exegese - Verlust oder Gewinn? Freiburg 1968.
Ders.; Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung. In: Ders. (Hrsg.); Jesus in den Evangelien. S. 10 - 37. Stuttgart 1972[2].
Picht, Werner; Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung. Hamburg 1960.
Pleitner, Henning; Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers. Tübingen 1992.
Plogeron, Bernard; Was ist die Katholische Aufklärung? In: Kovács, Elisabeth (Hrsg.); Katholische Aufklärung und Josephinismus. S. 11 - 56. München 1979.
Pütz, Peter; Die Deutsche Aufklärung. Darmstadt 1991[4].
Raab, Heribert; Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch in die Kanonistik und die Auswirkung in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress. In: Klueting, Harm (Hrsg.); Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 104 – 118. Hamburg 1993.
Rebenich, Stefan; Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Berlin 1997.
Regner, Friedemann; Johannes Weiss: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.“ Gegen eine theologiegeschichtliche fable convenue. In: ZGK 84 (1973), S. 82 - 92.
Reichlin-Meldeck, Karl Alexander von; Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus und seine Zeit, nach dessen literarischen Nachlässen, bisher ungedruckten Briefwechsel und mündlichen Mitteilungen dargestellt. Stuttgart 1853.
Rengstorf, Karl Heinrich; Lessings Ansatz in seiner theologischen Arbeit. In: Ders.; Gründer, Karlfried (Hrsg.); Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. S. 101 – 111. Heidelberg 1989.
Renz, Horst; Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.); Troeltsch-Studien I - X. Gütersloh, 1982 - 1998.
Dies.; Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs. (Troeltsch-Studie, Bd. 4.) Gütersloh 1987.
Reventlow, Henning Graf; Bedingungen und Voraussetzungen der Bibelkritik in Deutschland in der Periode des zweiten Reiches und der Zeit bevor - Der Fall Heinrich Julius Holtzmann. In: Müller, Wolfgang Erich; Schulz, Hartmut H. R. (Hrsg.); Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag. S. 264 - 283. Würzburg 1992.
Riesner, Rainer; Jüdischer Diogenes. John Dominic Crossans historischer Jesus. In : EvKom 29 (1996), S. 744 - 746.
Rohls, Jan; Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 1. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Tübingen 1997.
Ders.; Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 2. Das 20. Jahrhundert. Tübingen 1997.
Rosenau, Hartmut; Leibniz, Gottfried Wilhelm. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 4. S. 1383 - 1388. Herzberg 1992.
Sandberger, Jörg F.; David Friedrich Strauss. In: Greschat, Martin (Hrsg.); Gestalten der Kirchengeschichte. Band 9. Die neuste Zeit II. S. 20 - 32. Stuttgart 1994[2].
Sauter, Gerhard; Einführung in die Eschatologie. Darmstadt 1995.
Schelbert, Georg; Wo steht die Formgeschichte? In: Pfammatter, Josef; Furger, Franz (Hrsg.); Theologische Berichte XIII. Methoden der Evangelien-Exegese. S. 11 - 39. Zürich 1985.
Schiele, Friedrich; Schreiben Schieles an die Mitarbeiter vom 2. 11. 1905, Tübingen, Verlagsarchiv Siebeck, Karton RGG I.

Schmid, Johannes Heinrich; Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter. Basel 1978.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm; Die destruktive Potenz philosophischer Apologetik oder der Verlust des biblischen Kredits bei Hermann Samuel Reimarus. In: Reventlow, Henning Graf; Sparn, Walter; Woodbridge, John (Hrsg.); Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung. S. 193 - 204. Wiesbaden 1988.
Ders.; Erbauliches versus rationale Hermeneutik. Johann Adolf Hoffmanns 'Neue Erklärung des Buchs Hiob'. In: Walter, Wolfgang (Hrsg.); Hermann Samuel Reimarus: 1694 - 1786. Beiträge zur Reimarus-Renaissance in der Gegenwart. S. 23 - 52. Göttingen 1998.
Schmithals, Walter; Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. Tübingen 1966[2].
Ders.; Johannes Weiss als Wegbereiter der Formgeschichte. In: ZThK 80 (1983), S. 389 - 410.
Ders.; Einleitung in die ersten drei Evangelien. Berlin 1985.
Ders.; Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann. In: ZThK 92 (1995), S. 166 - 206.
Ders.; Vom Ursprung der synoptischen Tradition. In: ZThK 94 (1997), S. 288 - 316.
Schmitt, Christoph; Wolff, Christian, Philosoph u. Mathematiker. In: Bautz, Traugott (Hrsg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13. S. 1509 - 1527. Herzberg 1998.
Schnackenburg, Rudolf; Schriften zum Neuen Testament. Exegese im Fortschritt und Wandel. München 1971.
Schneemelcher Wilhelm; Adolf von Harnack (1851 - 1930). In: Greschat, Martin (Hrsg.); Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. I. S. 198 - 218. Stuttgart 1978.
Schneiders, Werner (Hrsg.); Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München 1995.
Ders.; Das Zeitalter der Aufklärung. München 1997.
Scholder, Klaus; Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Kopitsch, Franklin (Hrsg.); Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland. S. 294 - 318. München 1976.
Schreiber, Johannes; Wellhausen und Wrede: eine methodische Differenz. In: ZNW 80 (1989), S. 24 - 41.
Schultze, Harald; Reimarus, Hermann Samuel (1694 - 1768). In TRE 18 (1997), S. 470 - 473.
Schweitzer, Albert; Aus meinem Leben und Denken. Leipzig 1931.
Schweizer, Eduard; Karl Ludwig Schmidt - Abschied von Illusionen über Jesus und die Kirche. In: ThZ 47 (1991), S. 193 - 207.
Seidel, Hans Werner; Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende. Herausgegeben und eingeleitet von Christoph Dohmen. Frankfurt/M. 1993.
Sölle, Dorothee; Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. Stuttgart 1966[3].
Spengler, Oswald; Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1 und 2. München 1920 - 1922.
Stemmer, Peter; Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus. Göttingen 1983.
Stoldt, Hans-Herbert; Geschichte und Kritik der Markushypothese. Giessen 1986[2].
Strecker, Georg; William Wrede. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstags. In: Ders.; Eschaton und Historie. Aufsätze. S. 335 - 359. Göttingen 1979.
Stuhlmacher, Peter; Adolf Schlatter als Bibelausleger. In: ZThK 75 (1968), S. 81 - 111.

Stuhlmacher, Peter u.a. (Hrsg.); Jahrbuch der Biblischen Theologie. Neukirchen-Vluyn 1986 - 1998.
Stümke, Volker; Die positive Christologie Christian Herrmann Weisses. Eine Untersuchung zur Hinwendung der Christologie zur Frage nach dem historischen Jesus als Antwort auf das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauss. Frankfurt 1992.
Symanowski, Horst; Post Bultmann Locutum. Eine Diskussion zwischen Professor D. Helmut Gollwitzer - Berlin und Professor D. Herbert Braun - Mainz. Am 13. Februar 1964 in der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am Rhein. Band 1. Hamburg-Bergstedt 1965.
Theissen, Gerd; Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm. In: EvTh 51 (1991), S. 308 - 332.
Ders.; Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann. Ein Überblick über die formgeschichtliche Arbeit im 20. Jahrhundert. In: Bultmann, Rudolf; Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theissen. S. 409 - 452. Göttingen 1995[10].
Troeltsch, Ernst; Der Historismus und seine Probleme, Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Tübingen 1922.
Völkel, Markus; Geschichte als Vergeltung. Zur Grundlegung des Revanchegedankens in der deutsch-französischen Historikerdiskussion von 1870/71. In: HZ 257 (1993), S. 63 – 108.
Wagner, Falk; Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. In: ThR 53 (1988), S. 113 – 200.
Wirsching, Johannes; Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers. München 1963.
Wittkau, Annette; „Historismus“. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Göttingen 1992.
Wrede, William; Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie. Göttingen 1897.
Ders.; Das Theologische Studium und die Religionsgeschichte. In: Ders.; Vorträge und Studien. Tübingen 1907.